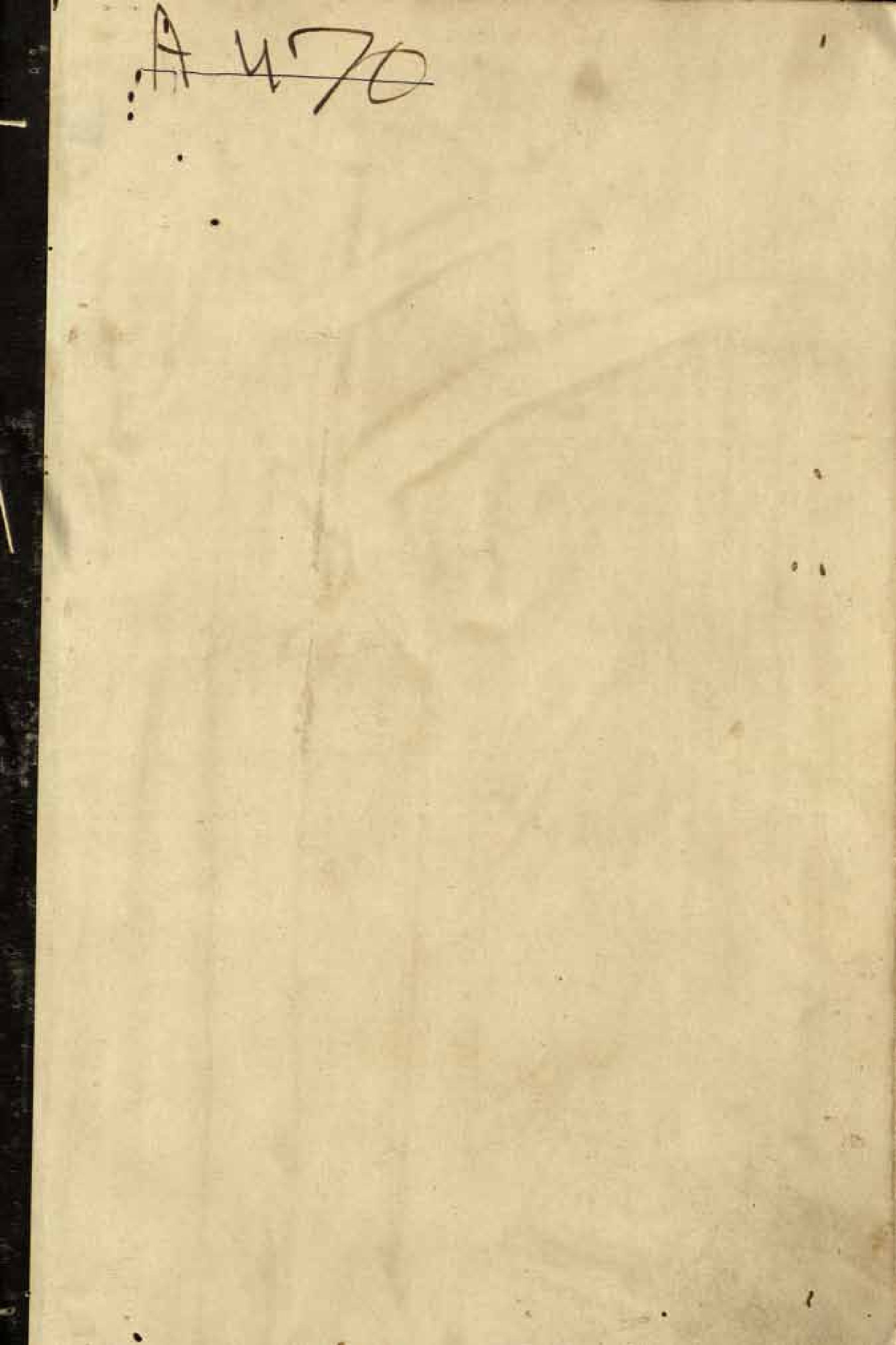

A 470

BARABUḌUR

LES ORIGINES DU STŪPA ET LA TRANSMIGRATION,
ESSAI D'ARCHÉOLOGIE RELIGIEUSE COMPARÉE

Par PAUL MUS
Membre de l'École Française d'Extrême-Orient.



CINQUIÈME PARTIE (1).

LA VALEUR COSMIQUE DU STŪPA. COSMOGRAMMES ET GÉOMANCIE DANS LA CROYANCE COMMUNE DE L'ASIE.

CHAPITRE I.

STŪPA ET TUMULUS.

Nous n'entendons pas soutenir que le stūpa, de par sa nature et son histoire, soit finalement étranger à l'antique tumulus.

Ayant parcouru par anticipation un résumé du présent mémoire, M. FOUCHER a bien voulu formuler à ce sujet certaines observations qu'il nous permettra de reproduire ici. « Je ne crois pas, écrit-il, que la thèse ait à gagner, bien au contraire, à nier les relations du stūpa et du tumulus, qui sont certaines : on a commencé par enterrer les morts avant de faire de la métaphysique sur l'aspect du tombeau. » La formule, en sa concision, semble atteindre à l'évidence: tout ce qu'il nous est possible de dire, c'est que le problème se pose, pour nous, de façon légèrement différente ou peut-être qu'il se trouve ailleurs.

Il est exact que le tumulus et le stūpa archaïque, si l'on s'en tient à l'emploi funéraire de celui-ci, sont deux sépultures massives; typologiquement la seconde, en sa masse, pourrait n'être que la première, conservée, bien que protégée désormais, dans les modèles qui en subsistent, par un revêtement de pierre appareillée. Cette double similitude d'affectation et de structure suggérerait une filiation. Jusque-là nous sommes en plein accord avec M. FOUCHER et avec les vues, en passe de devenir classiques, qu'il a magistralement exposées aux premières pages de son *Art gréco-bouddhique du Gandhāra*. Mais ces analogies générales une fois admises, il nous semble tout aussi indispensable et plus fructueux d'insister sur ce qui différencie

(1) V. *BEFEO*., XXXII, 269-439.

radicalement le stūpa du simple tumulus, en tant que celui-ci aurait primitivement constitué une tombe « pratique », dénuée de tout symbolisme métaphysique, comme l'entend M. FOUCHER. En dépit des ressemblances de matière et de structure, nous croyons que l'intervention d'un symbolisme très complexe a fait de la sépulture du Buddha, telle que nous la présentent les textes et l'archéologie, un monument irréductible à ces lointains antécédents.

M. FOUCHER, au contraire, s'est efforcé d'aplanir les différences pour ménager un processus régulier d'évolution, d'où serait exclue toute mutation brusquée ; les stūpa bouddhiques viendraient d'un développement pour ainsi dire intérieur du tumulus indien primitif : il n'est pas jusqu'aux spécimens votifs ou commémoratifs qu'on n'ait cru pouvoir expliquer à partir de cette origine exclusivement funéraire.

Dans les chapitres qui vont suivre, nous allons tenter de défendre une autre hypothèse. Le tumulus ne sera, à nos yeux, qu'un prédécesseur très lointain du stūpa et dans la définition de ce dernier entreront plusieurs éléments capitaux dont il faudra chercher la provenance hors de l'évolution décrite par M. FOUCHER. Nous ne nierons pas les relations du stūpa et du tumulus, mais nous verrons s'en réduire beaucoup l'importance, la rigueur et le caractère immédiat, sinon l'intérêt.

En effet, si l'affinité générale des deux types de monuments ne fait pas plus question pour nous que pour l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique*, nous avouerons que de la filiation historique, nous nous sentons moins sûr. M. FOUCHER l'a déduite d'une similitude d'aspect, jointe à l'identité de destination — identité d'ailleurs partielle, puisqu'il est bien connu que les stūpa n'étaient pas tous, et il s'en faut, des monuments funéraires. Mais il ne suffit peut-être pas que le tumulus se présente comme une forme rudimentaire du stūpa pour qu'une dérivation effective soit nécessairement établie. Commencer « par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter peu à peu comme par degrés jusqu'à la connaissance des plus composés, supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent point naturellement les uns les autres », ainsi que nous y incitent les principaux travaux consacrés durant ces trente dernières années à l'archéologie de l'Inde, n'est-ce pas de ce côté-là qu'est la métaphysique ? Le premier danger tient à ce que nous sommes encore loin de mettre en œuvre les dénombrements complets qui nous assureraient, selon un autre principe de la Méthode, que nous n'oublions aucun terme important dans une classification destinée à devenir le fondement et la source de notre connaissance : que de monuments encore mal étudiés, et combien plus encore qui ont été irrémédiablement détruits ! D'autre part, quel sera le principe discriminatif de l'ordre que nous devrons introduire entre nos objets ? Après beaucoup de tentatives malheureuses, on s'accorde aujourd'hui à éliminer le plus qu'on peut les considérations abstraites et à donner le pas à des observations de technique architecturale, appuyées sur les suggestions du bon sens. Cependant celui-ci n'est-il pas principalement *notre* sens, et, c'est la question

préjudicielle, les constructeurs des monuments ont-ils, comme nous, fait passer la technique avant tout ? Il est permis d'en douter. Nous avons cité plus haut quelques lignes de notre savant confrère le Dr. F. D. K. Bosch, qui contiennent sur ce point de salutaires avertissements [1].

On commence de nos jours à s'apercevoir que derrière bien des disciplines qui ont voulu se passer de métaphysique, il y avait une métaphysique, celle des idées claires. Elle a eu son heure, et son nom seul prédisposerait encore en sa faveur. Mais même si l'on espère — comme on doit l'espérer — que dans des domaines plus purement philosophiques que celui où nous nous tenons, la critique contemporaine lui laissera conserver, des supériorités qu'elle se reconnaissait, autre chose que la belle ordonnance de ses expressions, encore ne saurait-on l'appliquer sans de grandes précautions à l'histoire des religions asiatiques et à l'étude des faits archéologiques qui en dépendent.

En l'espèce, la force logique d'une classification des formes nous paraît peu convaincante, surtout si l'on songe que la série proposée nous oblige à sauter, de confiance, d'un simple amas de terre à une construction aussi raffinée que le stūpa. Il faudrait une succession de termes intermédiaires ; ou bien, à leur défaut, une justification certaine de leur absence ou de leur disparition. Mais aucune de ces garanties ne nous semble se dégager bien nettement de l'exposé de M. Foucher.



Quels antécédents immédiats le stūpa admettra-t-il ? Plus généralement, quelle est son origine véritable ? Voyons d'abord le témoignage des textes et des monuments. Outre la documentation réunie dans l'*Art gréco-bouddhique*, on consultera surtout quelques pages substantielles qu'offre sur ce sujet un mémoire bien connu de M. Przyluski : *Le Parinirvāṇa et les funérailles du Buddha*.

Les *Parinirvāṇa-sūtra*, nous dit M. Przyluski, énumèrent les personnages qui sont « dignes d'un stūpa » : un Tathāgata, un Pratyeka Buddha, un auditeur du Buddha, et un roi Cakravartin. La rédaction pālie s'exprime avec une précision qui donnerait à croire qu'au temps où elle s'est fixée, un tel monument était déjà passé de longue main dans la tradition : « Au carrefour de quatre routes, un stūpa doit être érigé pour le Tathāgata. Et quiconque y placera des guirlandes, des parfums ou de la peinture, ou s'y prosternera, ou deviendra en sa présence calme de cœur, celui-là obtiendra pendant longtemps avantage et joie. » [2] La mention du Cakravartin dans ces textes présente un grand intérêt, quant aux origines supposées du stūpa bouddhique.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII (1932), p. 298, cf. p. 396 sq.
(2) *JA.*, 1920, I, p. 45.

Le rituel observé pour les funérailles du Buddha, trouve-t-on expressément spécifié, n'a pas été autre chose que le rituel funéraire des rois Cakravartin.

Bien entendu cette assertion nous renseigne beaucoup moins sur les funérailles historiques du Buddha que sur l'opinion que s'en faisaient les rédacteurs du *sutta* ; elle n'en est pas pour cela moins importante, car la constitution du bouddhisme et la rédaction de ses textes les plus anciens sont peut-être d'un intérêt plus large que le simple historique de l'existence de Çākyamuni. On pourrait donc penser que des sépultures royales antérieures à la tradition bouddhique, et aussi, il ne faut pas l'oublier, à la tradition jaina [1], ont servi de modèle à celles-ci.

« Quel rapport, se demande M. Przyluski, y a-t-il des stūpa, monuments funéraires élevés sur les cendres du Buddha, aux tombeaux (*çmaçāna*) qu'il était d'usage de construire dans la société où le bouddhisme prit naissance ?

« D'après les rituels brahmaniques, les parents du mort, munis de pelles, se rendaient au lieu qui avait été choisi pour l'érection du *çmaçāna* et ils tiraient du sol des mottes de terre. La tombe devait être construite soit avec des mottes, soit avec des briques fabriquées sur place en nombre déterminé.

« La forme et les proportions du *çmaçāna* variaient suivant les écoles. Il pouvait être rond ou carré. Chez les Mādhyandina et les Baudhāyana, il devait avoir seulement la longueur d'un homme. Quant à la hauteur, elle était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina le *çmaçāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout ; pour un brāhmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche ; pour un çūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux. Dès lors il était logique que la tombe d'un roi et par conséquent celle du Buddha-Cakravartin atteignissent de grandes dimensions. En élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes n'étaient pas en conflit avec les usages contemporains ; ils appliquaient un principe admis avant eux et s'efforçaient d'en tirer parti pour la plus grande gloire de leurs docteurs. » [2]

A vrai dire, il nous semble pourtant que les textes ne font état que d'édicules funéraires de taille très modeste. En outre, M. Przyluski a surtout insisté sur les dispositions propres au rituel des Mādhyandina : habituellement, la hauteur prescrite est uniforme et ne doit pas dépasser celle du genou. C'est donc une déduction et non une preuve immédiate — il est le premier à en avertir — qui le pousse à supposer que la tombe d'un roi, et par conséquent celle du Buddha Cakravartin, « devaient atteindre de grandes dimensions »

(1) Nous n'avons pas tenté, dans ce travail, de comparer les faits bouddhiques à la tradition jaina : celle-ci ne nous est en effet accessible que de loin et nous croyons qu'elle fournira, le moment venu, un contrôle plus significatif de notre exposé en n'ayant pas cherché à faire intervenir systématiquement dans ce dernier les notions que nous aurions d'elle.

(2) *JA.*, 1920, I, p. 47 sq.

et qu' « en élevant sur les restes de leurs saints des sépultures monumentales, Bouddhistes et Jainistes... appliquaient un principe admis avant eux ».

Nous serions enclin, au contraire, à voir là chez eux une innovation caractérisée. Dans les textes brâhmaniques invoqués ici, c'est un fait qu'il n'y a pas trace de sépultures monumentales et la pratique épisodiquement attestée de régler la hauteur du tombeau sur la situation sociale du défunt y est à notre sens moins remarquable que l'interdiction de dépasser en aucun cas la taille d'un homme debout : ce dernier point touche, en effet, à une notion fondamentale, que devait justement contredire l'usage bouddhique et jaina. CALAND, à qui M. PRZYLUSKI emprunte quelques-unes de ses références, n'a conservé et ne laisse conserver aucun doute à cet égard : on réduisait délibérément les dimensions de la tombe afin que le mort n'eût pas assez de place pour loger un compagnon ; il n'aurait pas manqué, s'imaginait-on, de susciter une nouvelle mort pour se le procurer. Le *Çatapatha brāhmaṇa* est là-dessus des plus explicites : « *puruṣamātraṃ tv eva kuryāt tathā parasmā avakāçaṃ na karoti* : qu'on fasse [le tombeau au plus] grand comme un homme : ainsi l'on n'y crée pas de la place pour un autre. » (1) Il est donc frappant que même dans le cas particulier signalé par M. PRZYLUSKI, la dimension maxima permise en hauteur ait été encore la taille humaine. La constante préoccupation des temps védiques s'y montre aussi nettement qu'ailleurs : on évite les vastes sépultures.

En dehors de ces considérations magiques et religieuses, que nous montrent en somme tous les rituels brâhmaniques ? Des monuments funéraires simples et de dimensions parfois variables mais très peu, quand il est aucunement question d'une différence.

Si donc cette légère inégalité est fonction du statut social du défunt, comme l'observe M. PRZYLUSKI, n'est-ce pas, dans l'ensemble, évoquer une communauté relativement uniforme, sans forte centralisation, et qui échappait encore à ces accumulations de pouvoir et de prestige sur certaines individualités par où le roi, par exemple, devient un personnage sans commune mesure avec le reste de la société ? Nous ne nous dissimulons pas que ces conclusions reposent sur des observations assez spéciales : celles-ci ont du moins le double avantage de l'authenticité certaine et de la précision. Il est clair que nous retrouvons à point nommé, par ce biais, l'image communément reçue de l'Inde védique — nous ne dirons pas pré-bouddhique, réservant les problèmes que pose l'Inde non-âryenne. C'est un système dont l'unité élémentaire vivante et vraiment constitutive est de faible extension territoriale, et, de ce fait, génératrice d'une société sans concentrations massives. Au contraire, les traditions

(1) W. CALAND, *Die Altindischen Todten- und Bestattungsgebraüche*, Amsterdam, 1896, p. 142 sq. *Addendum*, p. 181 sq. : *Çatapatha brāhmaṇa*, XIII, 8, 1, 19 et 20, SBE., XLIV, p. 428-429.

concernant les funérailles et la sépulture de Buddha nous introduisent, dirait-on presque, dans une autre civilisation. La tombe du Buddha passe maintenant pour être faite à l'imitation de celle du Cakravartin. Elle écrase par sa taille les sépultures du reste des mortels. N'oublions pas d'autre part que rien n'a annoncé la forme géométrique parfaite qui est la sienne, apparemment dès les toutes premières attestations du stūpa. Entre temps, il est visible qu'il est arrivé quelque chose. Le monde védique s'est transformé.

Pour l'instant, il nous suffira de faire remarquer que cette mise hors de pair du tombeau du Buddha Cakravartin étant liée, avec toute l'histoire ancienne du stūpa, à la geste d'Açoka, se relie donc aussi bien par sa date présumable que par ses affinités légendaires au grand mouvement d'idées, parti de l'Ouest, qui a imposé à l'Inde la notion du souverain universel : et ne nous voilà-t-il pas revenus au thème central des beaux travaux publiés par M. Przyluski dans le cours de ces dernières années ?



Le stūpa est un monument complexe : ce n'est pas assez que d'évoquer à son sujet l'Inde pré-bouddhique ; peut-être devrons-nous chercher partiellement ses origines jusqu'en dehors de la culture proprement indienne. Burnouf déjà se disait peu assuré que les traditions bouddhiques pussent utilement se référer aux seules données relevées dans le cercle restreint du brâhmanisme. « L'assimilation que la légende fait des funérailles de Çākyamuni avec celles d'un monarque souverain, dit-il dans son *Introduction*, est... un point un peu obscur. Sans doute, au temps de Çākya, le titre de roi Tchakravartin ou de monarque qui a réuni sous un sceptre unique la totalité des royaumes connus des Indiens devait être vivant dans la mémoire du peuple... Je ne fais donc aucune difficulté d'admettre que Çākya ait pu parler des obsèques réservées à un tel monarque ; mais je ne vois nulle part, dans les livres des Brāhmanes, que l'on conservât les os de ces souverains puissants, qu'on les enfermât dans des boîtes d'or ou d'autre métal et qu'on les recouvrît d'une masse de pierre qui reproduit en grand la forme de la boîte... Qu'on admette avec moi qu'on n'élevait pas ordinairement de Stūpas au-dessus des reliques des rois de croyance brāhmanique, et il faudra reconnaître qu'en rappelant les honneurs rendus aux restes mortels des monarques souverains, les Bouddhistes parlent sous l'impression des souvenirs qu'avaient laissés chez eux la gloire d'un monarque, comme Açoka par exemple, qui avait fait régner leur croyance sur la plus grande partie de l'Inde. Si cette supposition n'est pas trop hasardée, nous devons admettre qu'il y a, dans les légendes relatives à cette partie du culte, des détails qui ne peuvent être antérieurs au IIIe ou au IVe siècle après la mort de Çākya. » (1)

---

(1) Eug. Burnouf, *Introduction à l'histoire du Buddhisme Indien* ², Paris, 1876, p. 351 sq.

Malgré l'insuffisance des preuves, la conclusion est juste et critique, comme on en a tant d'exemples chez Burnouf : il a su prendre l'appui le plus circonspect sur les données précaires que lui fournissait l'état des connaissances. On voit ici un trait et une supériorité de ce beau génie, qui est de placer dans une égale lumière les limites aussi bien que le fond de ses conceptions : il lui était impossible, à la date où il écrivait, de sortir du domaine indien aussi franchement que nous le pouvons maintenant, à la rencontre des influences occidentales ; mais il n'a pas manqué de situer Açoka, ou plutôt sa légende, au point critique où s'est condensée la tradition relative aux funérailles du Buddha. La science telle qu'il la laissait était donc toute orientée vers ses acquisitions futures. Nous n'ignorons plus aujourd'hui que le nom d'Açoka relie le bouddhisme à la puissante influence iranienne, toute chargée elle-même d'éléments plus anciens, et qui, par exemple, a inspiré au souverain Maurya le style de son fameux palais de Pāṭaliputra [1].

Le nom d'Açoka vaut comme le symbole d'un ensemble homogène de traditions qui ont réagi sur le bouddhisme ancien. Car l'exposé de Burnouf appelle cette seule réserve : il faut évoquer en l'espèce moins la personnalité historique d'Açoka que sa figure légendaire. Rien n'indique, et Burnouf d'ailleurs n'a pas dit, que le tombeau du Buddha ait été conçu par la tradition postérieure sur le modèle d'un stūpa d'Açoka : sur un tel monument, les textes sont muets.

N'attribuons donc pas à la thèse du grand indianiste une précision qu'il n'a pas entendu lui donner ; il le dit lui-même : ce sont uniquement des souvenirs laissés par les Maurya, mais des souvenirs, comme il va de soi, déjà surchargés de légende, qui auront agi sur la tradition bouddhique, non des données historiques précises. Le cérémonial maurya, — qu'on peut sans hardiesse présumer indo-iranien plutôt qu'indien, — n'a probablement pas apporté le stūpa tout formé aux bouddhistes. Mais son application à la légende des funérailles du Maître divinisé a très bien pu contribuer à engendrer ce monument, dont la double origine expliquerait dès lors la remarquable diversité d'attributs spirituels. C'est effectivement dans ce sens que nous tenterons, par la suite, de déterminer la formation première du reliquaire bouddhique.



L'*Essai sur la légende du Buddha* de M. Senart écarte au contraire, du moins en ce qui a trait aux origines, toute référence au cérémonial royal proprement dit. L'hypothèse qu'on y trouve soutenue est fort ingénieuse, mais

(1) A. K. Coomaraswamy, *Hist. of Indian and Indon. Art*, p. 19, avec références. Les premiers chapitres de cet ouvrage donnent dans leur ensemble le meilleur aperçu des problèmes que posent les origines complexes de l'art et de la civilisation de l'Inde dans leur rapport avec les cultures voisines et les substrats pré-âryens : les possibilités d'évolution parallèle sur des bases communes sont judicieusement réservées, à côté de filiations qu'il faut bien reconnaître, mais qui n'expliqueraient pas tout (p. 3-22).

on doit reconnaître que son savant auteur ne l'a pas fait généralement admettre. Il proposait, on le sait, une dérivation du stūpa à partir d'un ancien « temple » arrondi, simple hutte cultuelle copiée sur la cabane des ermitages brâhmaniques, construite en matériaux légers et affectée dans le principe à la protection de symboles, de feux sacrés ou de tous autres objets religieux : c'est à ce titre que les restes sacrés du Buddha auraient d'abord été logés sous un édicule structural rond. Par la suite cet édicule se serait changé en nos stūpa, ceux-ci massifs, il est vrai, mais établis encore, extérieurement, à sa ressemblance générale.

La valeur de l'exposé de M. Senart réside surtout dans sa partie critique. « La combinaison systématique qui attribue le stūpa comme sépulture au roi Cakravartin, écrit-il en effet, est fort éloignée de démontrer par elle-même que ce mode de sépulture ait été réellement usité pour des souverains terrestres. Il n'y a, je ne dis point aucune preuve, mais aucune apparence que le stūpa ait été, anciennement surtout, élevé en l'honneur des rois. La tradition ne parle de stūpas qu'en corrélation avec des restes devenus déjà des reliques sacrées; l'édifice entraîne avec soi une idée de vénération et de culte. Si la légende fait élever des stūpas sur les reliques de Çākyamuni dès le lendemain de sa mort, c'est pour signaler la destruction postérieure de ces premiers monuments par la main d'Açoka. A voir la persévérance avec laquelle la tradition présente ce roi comme le grand bâtisseur par excellence, à quel chiffre fabuleux elle porte le nombre des stūpas qu'il est censé avoir édifiés, on est induit à penser que ce fut en réalité sous ce prince que s'établit l'affectation du stūpa au culte des buddhistes ou tout au moins l'usage d'y enfermer des reliques. Cette tradition est certainement appuyée tant par la tradition qui relate l'anéantissement des stūpas antérieurs que par notre analyse des funérailles du Buddha. On comprend mieux de la sorte la double fonction du stūpa ; car, s'il sert à contenir des reliques, il est aussi employé, et très fréquemment, à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. L'idée d'affecter à cette fin un type monumental dont la destination funéraire aurait encore survécu dans le sentiment public n'est pas si naturelle qu'on le paraît admettre parfois. Aucun fait positif ne nous autorise à considérer l'emploi du stūpa commémoratif comme un développement secondaire et plus moderne. Tout s'explique dès qu'on voit dans le stūpa un édifice du culte, un véritable sanctuaire. Sa transformation moderne dans la pagode à étages des Chinois l'aurait, en un sens, ramené plus près de ses origines. » [1]

Le meilleur argument à invoquer à l'appui de cette interprétation se trouve dans le fait bien établi que certains stūpa jouissaient d'une valeur religieuse

---

[1] E. Senart, *Essai sur la Légende du Buddha*, p. 412 sq.

propre et indépendante des reliques. M. Foucher a mis ce point en lumière dans son *Art gréco-bouddhique* et son adhésion a d'autant plus de poids qu'il n'a pas adopté le système édifié par M. Senart sur cette base. « Rien ne serait plus faux, observe-t-il, que de prétendre que le stūpa n'était pour les bouddhistes qu'un monument funéraire : nous savons de source certaine qu'il avait à leurs yeux une valeur religieuse indépendante des reliques qu'il pouvait, ou non, contenir. Tel pieux moine, nous dit-on, façonnait chaque jour de ses mains nombre de stūpa en miniature, exactement comme tel dévot brahmane d'aujourd'hui occupe ses loisirs à modeler avec de la vase du Gange quantité de petits liṅga : quel sens aurait pu avoir cette occupation dévote, s'il n'y avait eu, ainsi qu'il est censé y avoir à l'heure actuelle, dans le seul fait de confectionner un de ces objets, quelque chose de méritoire et une manière de culte ou de *pūjā* ? Non seulement Yi-tsing nous l'assure en propres termes et recommande fort ces pratiques, mais les vieilles légendes sont souvent des plus explicites sur ce point. C'est pour remplir une prédiction que Kaniṣka a bâti « sa grande pagode » : il n'y enferme de reliques qu'après coup et pour ainsi dire par surcroît. A propos de deux autres stūpa, l'un du Kapiça et l'autre de Khotan, Hiuan-tsang note encore que l'on avait commencé par faire cette « œuvre pie » de les construire ; quand il s'agit d'y introduire ensuite le reliquaire, que ce dernier soit fait d'une seule urne ou d'une quintuple cassette, l'opération n'est plus possible qu'au prix d'un miracle, soit que le dôme s'entr'ouvre de lui-même ou qu'un saint le tienne soulevé pendant le temps nécessaire sur le plat de sa main. Si, d'autre part, on lit dans Song Yun le récit de l'introduction du bouddhisme à Khotan, il en ressort clairement que la forme extérieure du stūpa a une valeur spécifique qu'aucun autre édifice, quoi qu'il contienne, ne saurait prétendre à remplacer. »

« Nous pouvons aller plus loin, ajoute M. Foucher, et affirmer catégoriquement qu'il y a des stūpa qui n'ont jamais enfermé aucun dépôt de reliques. Sur ce point, la tradition est susceptible d'une vérification expérimentale et s'est trouvée, une fois de plus, d'accord avec les faits. En maints endroits il est stipulé par les pèlerins qu'un de ces monuments a été simplement érigé en commémoration d'un miracle. Tel était justement dans l'Inde du Nord, le cas des quatre principaux d'entre eux. Parmi ceux qui avoisinaient Nagarahāra, dans la vallée de Kâboul, deux au moins passaient pour consacrer le souvenir de la célèbre entrevue où le futur Çākya-muni reçut la prédiction de son lointain prédécesseur, Dīpaṅkara ; aussi n'est-il pas étonnant que plusieurs des « topes » fouillés par Masson autour de Jellalabâd ne lui aient absolument rien fourni et qu'il en soit resté pour ses frais de fouilles. » [1]

Signalons enfin à l'appui de ces conclusions que l'absence de dépôt est *a priori* un fait de simple évidence dans le cas de nombreux stūpa monolithes,

---

[1] AGB., I, p. 52-54.

ceux des grottes en particulier, qui sont anciens. Il semble ainsi bien clair, comme l'avait déjà fait remarquer M. SENART, que le stūpa a pu se trouver « employé à titre simplement commémoratif et généralement religieux, pour signaler et sanctifier des lieux où la tradition plaçait la scène de quelque épisode de la vie du Docteur. »



Ne peut-on toutefois échapper à la conclusion que tire M. SENART, et la seule solution est-elle de reconnaître avec lui dans le stūpa à reliques la métamorphose d'un édifice structural arrondi, de valeur plus générale ? M. FOUCHER s'est au contraire attaché à prouver que l'emploi symbolique, attesté par la fréquence des stūpa votifs ou commémoratifs, se laissait dériver méthodiquement d'une affectation funéraire initiale, c'est-à-dire du tumulus: en fait, c'est toute l'histoire du stūpa telle qu'elle lui est apparue qu'il a condensée là en quelques pages. Nous réserverons donc pour la fin de ce chapitre l'examen de sa thèse ; reprise en partie de HUMBOLDT et de BURNOUF, elle est la plus satisfaisante qu'on ait encore avancée, et son exposé prendra utilement place après la critique que nous aurons à faire de quelques autres théories.

M. SENART donnait comme antécédent au stūpa la hutte ronde des adorateurs du feu (*agniçālā, agnyagāra*). Cet édicule hémisphérique aurait été adopté par les bouddhistes pour y conserver, après en avoir bloqué l'intérieur, les cendres de leur Maître. La *harmikā* des stūpa serait, dans ce cas, un souvenir de l'autel du feu, et les flammes miraculeuses dont la tradition les environne perpétueraient cette signification première. Ingénieuse inférence, mais qui reste, nous l'avons déjà noté, aussi incapable d'expliquer le remplissage du sanctuaire que le transfert de l'autel sur le toit [1]. Diverses objections achèveront de la ruiner.

En premier lieu, si beaucoup de sources, et surtout HIUAN-TSANG, nous parlent d'une lumière miraculeuse émise par les stūpa, il semble bien qu'il faille entendre par là le rayonnement d'une clarté, ou de clartés multicolores, plutôt que la production d'un feu. Et il n'est pas douteux que cette manifestation ne soit due essentiellement à la présence des reliques. Ces restes sacrés du Buddha sont en effet doués du pouvoir de reproduire le miracle des rayons colorés, si souvent manifesté par le Maître de son vivant. L'argument tiré de cette propriété des stūpa tournerait donc en faveur de leur origine funéraire ; il ne donne en tout cas qu'un appui précaire aux vues de M. SENART.

M. SENART faisait aussi état de la juxtaposition (par exemple à Amarāvatī), d'images figurant tantôt des huttes rondes, tantôt des stūpa, et dont la similitude est assez frappante : on aurait là un témoignage sensible de la période

---

[1] Cf. *BEFEO.*, XXXII (1932), p. 383-84 et 394-95.

d'indécision où se serait produite la modification supposée. Mais là encore la thèse nous paraît se heurter à une objection décisive. Bien qu'il n'en ait pas fait état, c'est de l'œuvre de M. FOUCHER que nous allons la tirer. Il est exact en effet, et son *Art gréco-bouddhique* l'a définitivement prouvé, que la hutte ronde de l'Inde ancienne a donné naissance à l'un des monuments caractéristiques de l'architecture bouddhique. Seulement, ce n'est pas le stūpa, c'est le temple, ou *vihāra* rond, à dôme simple, puis à double dôme. « Le point de départ est dans la hutte primitive, au toit arrondi et couvert de feuillage, que les anachorètes brahmaniques ont sans doute empruntée aux plus sauvages habitants des bois. Il n'est pas sans elle de représentations d'ermitages sur les sculptures de Bharhut ou de Sānchi. A Amarāvatī même, le feu sacré des Kāçyapas se contente encore comme sanctuaire d'une de ces cabanes.» M. FOUCHER suit cette évolution et conclut en ces termes : « Jusque sur les spécimens les plus soignés le toit a gardé une bizarre décoration en imitation de feuilles : c'est un rappel de l'humble couverture de la *parṇa-çālā* originelle, qui, pieusement, persiste sur son dérivé de pierre aux temps de sa plus grande splendeur. » (1) Le bouddhisme a donc bien réellement tiré parti de la « hutte ronde des adorateurs du feu » ; mais il n'en a pas fait un stūpa. L'hypothèse présentée dans l'*Essai sur la légende du Buddha* semble ainsi devoir être abandonnée.

Avant de passer définitivement condamnation sur elle, il conviendrait toutefois de dire quelques mots des théories de FERGUSSON, de M. HAVELL et de M. JOUVEAU-DUBREUIL, qui présentent entre elles, et avec celle de M. SENART, certaines analogies de principe.

Par un essai de synthèse évidemment prématuré, FERGUSSON assignait au stūpa à la fois le tumulus et la hutte ronde comme antécédents : conception embrouillée, dont, par surcroît, il n'a jamais fourni un exposé complet. « Personne à ce que je pense, affirme-t-il cependant avec force, ne peut hésiter à croire que le stūpa bouddhique est le descendant en ligne directe du tumulus funéraire des races touraniennes, tel qu'on le trouve soit en Etrurie, soit en Lydie, soit chez les Scythes des plaines du Nord. Mais les Indiens semblent n'avoir jamais enterré et toujours brûlé leurs morts et de ce fait, autant que nous sachions, n'avoir jamais eu l'usage de tumuli. Il se peut que ce soit là la raison pour laquelle, dès les temps les plus anciens, les stūpa ont affecté une forme arrondie, en dôme, tandis que tous les tumuli, du fait qu'ils sont de terre, prennent nécessairement celle de cônes. Non seulement à l'air libre, mais aussi bien dans les toutes premières grottes les formes des dāgoba sont toujours arrondies, et l'on n'a encore découvert aucun exemple de stūpa dont le haut soit un cône rectiligne. Cette particularité, si universellement attestée dans les stūpa, semblerait indiquer qu'ils étaient depuis longtemps passés dans l'usage avant les premiers exemples connus et que quelques

(1) AGB., I, p. 128-129.

matériaux autres que la terre ont été employés dans leur construction. Mais nous n'avons toujours ainsi aucune indication sur la date du premier emploi de la forme ronde, ni sur la date d'affectation à l'usage de reliquaire. Nous savons cependant, par les grottes et les premiers bas-reliefs, que tous les toits des Hindous étaient courbes, sans doute parce que dérivant des toits de la hutte couverte en chaume. S'il était permis de se représenter le premier réceptacle de la relique comme une chambre circulaire couverte d'un dôme — le tout naturellemeut [en matériaux légers et] non en pierre — nous pourrions imaginer que c'est de là que provient la forme [du stūpa]. » [1]

Rien ne fait mieux apparaître que cette page, due à un technicien averti, les difficultés auxquelles ne cessera de se heurter tout essai de dérivation graduelle qui prétendra tirer le stūpa, par une évolution spontanée, d'antécédents uniquement indiens, hutte aussi bien que tumulus. Fergusson a tenté de tourner l'obstacle en appliquant à ce cas particulier un principe d'analyse le plus souvent fécond : l'architecture lithique de l'Inde s'interprète d'ordinaire très bien par la considération des formes légères (bois, feuillages et roseaux) qui ont précédé chaque type de monument durable. Mais comme nous l'avons déjà fait observer, c'est au vihāra, non au stūpa que menait la hutte ronde. On se demandera ce qu'ont bien pu être les stūpa en matériaux légers dont Fergusson suppose qu'ils ont été en usage pendant de longs siècles avant la réalisation du stūpa massif. Que leur nature périssable soit précisément ce qui explique leur disparition, l'argument est spécieux. Mais en somme, c'est toute une architecture inconnue que cet auteur crée d'un trait de plume pour les besoins de la cause et qu'il anéantit à la ligne suivante, non moins gratuitement, à seule fin d'échapper à cette objection décisive, qu'absolument rien ne s'en est retrouvé. Selon lui, la typologie du stūpa n'aurait conservé de la hutte ronde que sa forme sphérique, qui en sa rigueur géométrique ne procède pas du tumulus : cet enchaînement de formes reste passablement forcé.

La dérivation purement technique ne se présente donc pas avec une autorité telle qu'il soit interdit de chercher concurremment dans quelque autre direction.

Il faut surtout bien saisir la valeur religieuse pratique du tumulus, masse robuste, nue, tout entière façonnée de manière à lui assurer la pérennité. Tel est aussi le caractère fondamental du stūpa. Comment donc admettre la double rupture que présenterait l'évolution imaginée par Fergusson, où le tumulus se métamorphoserait en une structure légère et périssable pour redevenir par la suite un édifice compact, ayant seulement conservé de ce singulier détour la forme hémisphérique qu'on se trouve en peine d'expliquer autrement ? M. Senart se demandait déjà « comment le tumulus de terre, protégé à la fois par

---

(1) Fergusson [-Burgess], *History of Indian and Eastern Architecture* [2], London, 1910, I, p. 65-66.

sa simplicité et sa consécration traditionnelle » aurait jamais pu, ainsi que le veut FERGUSSON, « être remplacé par une imitation en bois plus compliquée et moins durable » ([1]).

***

Les idées de FERGUSSON ne trouveraient-elles pas cependant une apparence de confirmation en ceci, que certains stūpa étaient partiellement construits en bois ? L'aspect seul de plus d'une ruine suffit à suggérer ce fait, que M. FOUCHER a dégagé de toute ambiguïté dans un chapitre de son grand ouvrage. « Il est, dit-il, des cas où l'oblitération de la forme du stūpa et l'affaissement de ses débris sont poussés si loin qu'ils deviennent inexplicables [par le simple éboulement du parement]. Si nous nous rendons dans les environs de Pêshawar au site indiqué par les pèlerins chinois pour la fondation religieuse de Kaniṣka, nous y trouverons sous le nom de Shâh-jī-kī-Ḍhērī ou « tumulus du grand roi » un double monticule fort étendu, mais aussi fort bas. Le tertre de droite a bien encore les trois cents mètres de circuit qu'ils attribuent en moyenne au stūpa... Mais il n'y a pas ici d'écroulement qui tienne : comment une « tour » plus élevée que Saint-Pierre de Rome n'aurait-elle laissé après elle, même au bout de douze siècles, que des restes de quatre à cinq mètres de hauteur ? Les mêmes voyageurs nous fournissent heureusement le mot de l'énigme en même temps qu'ils nous forcent à la poser.

« A vrai dire, la raison qu'ils nous donnent de la destruction du fameux sanctuaire ne fait tout d'abord qu'augmenter notre étonnement : c'est en effet l'incendie. Or on ne conçoit guère qu'une masse solide de pierre et de mortier puisse brûler, fût-elle frappée de la foudre. Quelques phrases incidentes nous mettent heureusement sur la voie : SONG YUN et TAO-YO sont d'accord pour mentionner que les treize étages supérieurs étaient de bois, y compris les escaliers qui y montaient. Dès lors il n'est plus surprenant qu'au début du VI[e] siècle la « pagode » eût été déjà « incendiée trois fois par le feu du ciel » et que cent ans plus tard, HIUAN-TSANG l'ait à son tour trouvée en cendre... Il ne faut pas croire d'ailleurs que ce soit la seule mention que nous ayons de l'emploi de planches et de poutres dans l'édification de ces monuments bouddhiques. Un roi pieux, nous dit le *Divyāvadāna*, a construit un stūpa en quatre matières précieuses ; son successeur étant un infidèle, des gens sans scrupule en profitent pour ravir tout ce qui dans l'édifice a quelque prix ; que reste-t-il ? — « Du bois et de la terre ». Il est même à croire que c'est dans les monuments qui dépassaient les proportions ordinaires, que l'on avait particulièrement recours à des charpentes de soutènement et à des revêtements de boiseries : c'est encore à propos d'un stūpa « de plusieurs centaines de pieds

---

([1]) *Lég. du Buddha*, p. 410.

de hauteur » — celui qui marquait au Nord de Puṣkarâvatî la place où le futur Buddha avait jadis donné ses yeux en aumône — que HIUAN-TSANG nous dit qu'il était « fait de bois et de pierres veinées » ; entendez qu'il en était surtout revêtu extérieurement, l'intérieur restant composé, comme d'habitude, d'un mélange de terre et de moellons, parfois de briques. » (1)

M. FOUCHER place ainsi la donnée dans son jour véritable ; ces « stūpa de bois » sont des constructions tardives, très élaborées, et ce sont surtout leurs « garnitures » diverses, terrasses, escaliers, etc., ces inventions de plus ou moins basse époque, mais non point le dôme lui-même, qui ont revêtu cet aspect. Il n'est donc pas douteux que nous ne devions voir dans ces monuments seulement des dérivés du type archaïque et simple de stūpa, fait de terre et de pierre — bien loin qu'ils en soient les antécédents.

Entre le tumulus archaïque et les premiers stūpa connus nous ne disposons donc toujours d'aucun terme de transition réalisé en bois et la difficulté reste entière.

L'emprunt direct de la forme hémisphérique à la typologie de la construction légère, admis par FERGUSSON comme par M. SENART, doit d'autre part (répétons-le) être écarté : car encore une fois, l'essentiel de la hutte légère, n'est-ce pas le feuillage qui la couvre et les cercles dont est composée son armature ? Aucune trace n'en aurait subsisté sur le stūpa dont le dôme lisse s'oppose en cela si nettement à l'ornementation symbolique des dômes de vihāra, dérivés, eux, sans nul doute de la cabane ronde évoquée par FERGUSSON (2).

---

(1) AGB., I, p. 82-85.

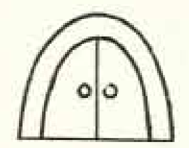
(2) Ce sont surtout ces objections fournies par une comparaison de la structure du stūpa et de la hutte, qui nous conduisent à ramener tout à fait en seconde ligne l'influence présumée de celle-ci sur celui-là. La singularité du procédé qui consisterait à emplir de terre une hutte pour en faire une manière de tumulus, s'expliquerait en effet, à la rigueur, comme un procédé d'interdiction magique [cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 394]. Parmi les rites funéraires primitifs, il faut ranger l'abandon du mort dans sa hutte, parfois avec fuite panique de tout le groupe, qui quitte temporairement ou définitivement son établissement. (Cf. SKEAT et BLAGDEN, *Pagan Races.*, II, p. 100 ; aussi FORT, dans L. CADIÈRE, *Les hautes vallées du Sông-Gianh*, BEFEO., V, 1905, p. 360, n. 1, etc.). D'autre part, l'impénétrabilité conférée par le blocage au « monde des morts » que deviendrait la hutte bouchée de terre, rappelle l'interdiction dont la seule exiguïté du réceptacle entoure le monde du magicien, tenant tout entier dans une bouteille ou une petite boîte.

Que de ce fait les suggestions de M. SENART ne soient pas, en elles-mêmes, aussi paradoxales qu'on l'a pu croire, c'est d'ailleurs ce que prouveront bien la description et l'interprétation que DE GROOT a données de certaines sépultures chinoises. « Il faut tenir compte, dit-il, de ce qu'aux temps primitifs les habitations des vivants étaient des excavations pratiquées dans l'argile, ou des tas d'argile creux et armés à l'intérieur de branches ou de pièces de bois grossières ; si l'on admet d'autre part que lors d'une mort, les anciens Chinois aient eu coutume d'abandonner le défunt dans une demeure ainsi construite, en empilant sur lui des branches ou des morceaux de bois, qu'on recouvrait d'un peu d'argile, tout compte fait, il ressort de ces deux considérations non

Mais s'il faut ainsi reconnaître que le précurseur de l'archéologie indienne n'a pas expliqué l'origine du stūpa, il gardera le mérite d'avoir fait ressortir très opportunément les raisons techniques obligeant à faire passer, non plus seulement entre la hutte et le stūpa, mais entre le stūpa et le tumulus une ligne de séparation bien marquée. A cet égard son traitement de la question conserve aujourd'hui encore une incontestable valeur, surtout si on le débarrasse de certaines assertions parties d'un état encore nébuleux de l'ethnographie ancienne, et si l'on réserve quelques points plus précis sur

---

seulement une explication des origines de la pratique de l'ensevelissement, mais même des vues assez adéquates sur la forme des anciennes sépultures. Au fur et à mesure des progrès de la civilisation, des méthodes plus perfectionnées intervinrent pour la construction des maisons... La coutume dut s'établir d'emporter [les morts] ailleurs, dans une hutte construite à la mode ancienne, plus économique... Aujourd'hui encore les tombes élevées dans les provinces du centre et du Nord de l'Empire rappellent les anciennes huttes d'habitation. Ce sont des tas de terre arrondis, voûtés au sommet, ou même hémisphériques, ou bien coniques; souvent on ne descend pas le cercueil profondément au-dessous du niveau du sol circonvoisin et il est rare qu'on omette de le recouvrir de joncs, de roseaux ou de nattes avant d'empiler la terre par-dessus. Il convient aussi de remarquer que ces tumuli, du moins les plus soignés, offrent fréquemment, sur le devant, une pierre haute d'à peu près un pied, insérée dans l'argile et gravée de façon à figurer une porte close, (fig. 34): comme ladite pierre ne répond à aucune fin pratique, il est difficile de douter qu'elle représente l'entrée des habitations d'argile, où, jadis, les vivants abandonnaient les morts.» (DE GROOT, *The Religious System of China*, Leyde, 1892-1910, vol. II, p. 374.) Le tumulus en forme de hutte ronde obstruée existe donc en Chine. Cependant il faut observer que rien de précis n'autoriserait à croire que le stūpa dérive, par un processus semblable, d'une hutte ronde primitive. Chez lui, aucun trait extérieur n'atteste cette dérivation, à la différence de ce que nous venons d'observer pour les tombes chinoises.



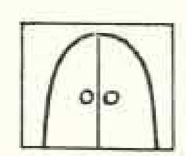


Fig. 34. — PIERRE EN FORME DE PORTE DES TUMULI CHINOIS, d'après DE GROOT.

Comment celles-ci sont-elles maintenues arrondies malgré les intempéries? Sur la photographie que donne DE GROOT (II, p. 378, fig. 24) nous distinguons des rainures ou des stries qui dénoncent ou imitent peut-être une couverture de quelque sorte: joncs, herbes, et non la simple terre battue. Les dégradations apparentes sur les côtés font bien ressortir que l'aspect régulier du sommet doit être factice, et maintenu malgré les effets du ruissellement. Il est curieux de relever ce que dit DE GROOT à ce sujet: « La tombe du premier des ancêtres est placée au milieu. C'est la plus grande, et celles des suivants décroissent progressivement; la raison en est qu'on a coutume d'ajouter de l'argile à chaque tumulus, une fois par an, lors d'une grande fête consacrée à la remise en état des tombeaux » (*ibid.*, 376). Si quelques faits nouveaux autorisaient un jour à poursuivre, entre ces tertres et le stūpa, une comparaison qui resterait pour l'instant assez superficielle, on devra se souvenir de cette dernière indication. Elle répond d'une manière assez frappante à la pratique des recouvrements de stūpa, si souvent signalés dans tous les domaines de l'archéologie bouddhique [cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 297, 299, 319].

lesquels l'indianisme discute encore, bien que FERGUSSON les ait cru tranchés : l'accord ne s'est pas établi définitivement, on ne l'ignore pas, sur l'extension d'emploi et le sens des différentes modalités présentées par la sépulture védique [1].

***

C'est précisément à d'anciennes coutumes funéraires « âryennes » que MM. HAVELL et JOUVEAU-DUBREUIL ont cru pouvoir rattacher l'origine des stūpa, par un détour, plein de subtilité [2]. Il suffirait, s'il fallait les en croire, de demander à l'architecture excavée l'intermédiaire, si vainement cherché, entre la hutte et le stūpa. On sait qu'il existe dans l'Inde des grottes fort anciennes (d'aucunes remontent à Açoka) au fond desquelles se trouve une chambre arrondie, taillée en pleine roche, et qui est la copie des huttes légères : un auvent de pierre au-dessus de la porte simule, par ses stries, le rebord d'un toit de chaume. L'intérieur est en somme une réplique « en creux » de la cabane ronde. On nous propose d'y reconnaître un succédané de celle-ci, constituant, à son imitation, le tombeau secret d'un chef âryen. Mais cette crypte hémisphérique n'est-elle pas en même temps une sorte de stūpa, exécuté en creux ? Tiendrions-nous là le chaînon manquant ?

Dans une notice critique consacrée à cette thèse, M. FINOT a renvoyé très justement M. JOUVEAU-DUBREUIL et M. HAVELL aux rituels anciens : en fait de sépultures, la plupart se réfèrent « à un monticule construit en briques crues ou en mottes de terre, de forme trapézoïdale (les côtés N. et S. égaux, le côté E. plus grand que l'O.) avec la face supérieure plane mais inclinée d'Est en Ouest. Le côté Est, le plus haut, s'élève en moyenne à la hauteur du genou. Outre ce tombeau quadrangulaire, qui paraît le plus commun, les sūtra autorisent un monticule rond. C'est celui-ci qui pourrait être l'origine du stūpa. Nulle part il n'est fait mention de caveaux ou de huttes funéraires. Ces données théoriques sont confirmées par la fouille faite en 1905 par Théodore BLOCH dans de très anciens monticules funéraires à Lauriya Nandangarh (Bengale). Ils étaitent formés de couches de terre jaune entre lesquelles se trouvaient interposées des feuilles et de l'herbe. Du sommet à la base du *stūpa* un canal vertical servait au logement d'un grand poteau de bois, auquel il est peut-être fait allusion dans le *Ṛgveda*, x, 18, 13 : « Que les Pères sou-

---

(1) A. B. KEITH, *Rel. and Phil. of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.), 1925, II, p. 417 sq.

(2) G. JOUVEAU-DUBREUIL, *Vedic Antiquities*, Pondicherry, 1922. I. *The Vedic stūpa, a hemispherical tomb*, p. 1-15 ; E. B. HAVELL, *Handbook of Indian Art*, London, 1920, p. 4 sq. M. JOUVEAU-DUBREUIL a cru retrouver des sépultures védiques en forme de stūpa excavé dans le Sud de l'Inde. Fussent-elles même védiques que le passage au stūpa structural resterait entièrement à prouver, cf. A. K. COOMARASWAMY, HIIA., p. 10.

tiennent ce pilier pour toi ! » (1) On peut évidemment y supposer un souvenir du pilier central d'une hutte, mais aucun texte n'appuie cette hypothèse. » On ne nous a jamais expliqué, observe enfin M. Finot, « l'évolution par laquelle le stūpa est issu de la hutte hémisphérique. On croit résoudre la difficulté en nous parlant d'un *stūpa creux* d'où serait sorti le stūpa plein, comme une gaufre d'un gaufrier. Mais c'est là un jeu de l'esprit et non une explication. » (2)

Cette étincelante démonstration n'a pas laissé subsister grand' chose des hypothèses de MM. Havell et Jouveau-Dubreuil : la hutte ronde n'a point donné naissance au stūpa plein par l'interposition d'un stūpa « en creux », et l'on ne parlera plus à la légère de « stūpa creux », au sens où ces deux auteurs l'entendaient (3).

Faute de mieux, reviendrons-nous donc, suivant l'exemple de M. Finot, à l'hypothèse de l'origine tumulaire des stūpa ? Les monticules « ronds » auxquels M. Finot nous renvoie n'annonçaient guère cependant la forme si caractéristique du reliquaire bouddhique ; sans doute est-ce seulement leur section plane qui est « ronde » : la raison de l'élévation hémisphérique, qui distingue le stūpa, nous échappe une fois de plus.

Tout bien pesé, mieux vaut avouer que l'analyse architecturale aussi bien que les textes nous laissent encore dans l'indécision quant à la genèse du stūpa et quant à ses relations exactes avec le tumulus.



Il reste, il est vrai, un document figuré à l'aide duquel on a cru possible de ménager cette difficile transition : une vieille sculpture bouddhique nous aurait conservé l'image d'un stūpa archaïque, intermédiaire entre le tertre funéraire et les formes, plus évoluées, prises par les stūpa dès l'époque à laquelle remontent tous ceux que nous connaissons.

Le type de stūpa le plus ancien qui soit figuré dans l'Inde, se trouverait sur un bas-relief de la porte orientale de Sāñcī. C'est, selon M. Foucher, « un

(1) Sir John Marshall fait quelques réserves sur la date proposée par Th. Bloch (VIIe ou VIIIe siècle a. C). Mais le style de la déesse stéatopyge représentée sur une petite plaque d'or, comme l'aspect même de la construction témoignent bien d'une tradition très ancienne (*Ancient Monuments of India*, in *Cambridge History of India*, I, Cambridge, 1922, p. 616 et pl. xi, 21).

(2) *BEFEO.*, XXII, 1922, p. 247-248.

(3) Que des stūpa « creux » au dedans aient existé bien avant celui du Barabuḍur, le *Mahāvaṃsa* l'atteste. Tous l'étaient symboliquement, s'il est vrai qu'ils enfermaient le Meru et les parties du monde qui se distribuent autour de ce mont central. D'ailleurs, n'oublions pas que l'image classique de la bulle d'air sur de l'eau, avec ses implications cosmogoniques, le suggère déjà. Mais il n'y a guère de rapport enter les données attestant l'existence de stūpa creux et le stūpa « en creux » restitué par M. Jouveau-Dubreuil. Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 377 sq.

simple tumulus vaguement arrondi et entouré d'une balustrade » (1). Cette donnée serait capitale. Malheureusement l'excellente reproduction photographique du bas-relief fournie par M. Foucher lui-même dans l'illustration de son article sur *La porte orientale du stūpa de Sànchi* contredit sa rapide description (2). Le monument s'y montre entouré d'une balustrade compacte, de tous points analogue à celles qui enferment les stūpa subsistant dans l'Inde centrale. On ne voit pas de soubassement ; il peut être dissimulé par l'épais « railing » — après tout, ce n'est qu'un accessoire. L'important, c'est que la calotte n'est pas « vaguement arrondie », mais très régulièrement hémisphérique, à l'égal tout au moins des autres dômes figurant sur ce genre de bas-reliefs. D'ailleurs, on distingue sur toute la surface de ce prétendu tumulus, et avec la plus grande précision, l'appareil en carrelage serré d'un revêtement de briques ou de pierres taillées. C'est le stūpa définitif, ce n'en est pas l'embryon.

Le point est d'importance et change du tout au tout le sens des observations que M. Foucher adjoignait à sa description. Il opposait au stūpa-tumulus les autres images anciennes de stūpa que fournissent en grand nombre les sculptures de Bhārhut et de Sāñcī, et aussi les petits stūpa des grottes du Konkan et du Kandesh. De l'examen de ces divers documents il concluait très justement que ce qu'il faut surtout retenir, c'est « ce fait historique que dès le IIIe siècle avant notre ère les stūpa bouddhiques de l'Inde centrale sont des édifices de pierre stylisés, œuvre de maçons et non de terrassiers, qui présupposent l'art de l'architecte et déjà réclament celui du sculpteur » (3).

S'il nous faut à présent reconnaître un stūpa déjà constitué et œuvre de maçon dans l'unique exemple de stūpa-tumulus allégué, à titre d'intermédiaire, par M. Foucher, les lignes de cet auteur qu'on vient de lire feront crûment apparaître le problème qui se pose : d'où peuvent bien provenir ces formes savantes, arrêtées dès les plus hauts témoignages et auxquelles aucun antécédent n'est positivement assignable ?



A défaut d'une transition typologique définie, c'est surtout leur communauté d'affectation qui a rapproché, dans l'esprit de la majorité des chercheurs, le tumulus et le stūpa. Nous avons vu que d'autres, au contraire, ont revendiqué pour ce dernier un emploi commémoratif et religieux aussi ancien, sinon plus,

---

(1) AGB., I, p. 65.

(2) A. Foucher, *La Porte orientale du stūpa de Sânchi*, Annales Mus. Guimet, Bibl. vulg., XXXIV, Paris, 1910, p. 212 : « ... parmi les arbres du fond un *tumulus* sacré, comme le prouve la balustrade qui l'entoure, doit enfermer les reliques de quelque supérieur de la communauté... » ; mais cf. fig. 5, ibid.

(3) AGB., I, p. 66.

que sa destination funéraire. Mais sur ce point encore le promoteur de la thèse, M. Senart, n'a guère fait école. C'est qu'il existe une démonstration indirecte de l'origine funéraire des stūpa par l'examen de laquelle nous conclurons ce chapitre : reprise par M. Foucher, elle remonte à G. de Humboldt et consiste dans une dérivation logique de la valeur commémorative et religieuse à partir de l'emploi funéraire, allant finalement jusqu'à l'emploi rituel indépendant de tout dépôt de reliques. « L'idée de la sainteté des reliques dut naturellement se reporter dans la pensée du peuple, sur les édifices destinés à les contenir et assurer ainsi aux stūpas privés de reliques les respects qu'on n'avait dans l'origine accordés qu'à ceux qui en renfermaient. » Cette analyse des vues de Humboldt, est de la main de Burnouf, qui ajoute : « Il fallait bien que les Buddhistes se contentassent de ces constructions vides pour continuer à élever des stūpas à Çākya. Quelle que fut la facilité avec laquelle la foi populaire accueillait la multiplication des reliques, les huit boîtes primitives n'étaient cependant pas inépuisables. Mais celui qui construisait un de ces stūpas vides à l'intention d'un Buddha ne regardait probablement pas plus que le peuple au fond des choses et la forme extérieure suffisait à sa dévotion » (1).

C'est à M. Foucher qu'il était réservé de donner à la théorie son expression la plus forte et la plus nuancée. Il faut compter, dit l'éminent archéologue, avec le caractère essentiellement commémoratif des tombeaux : caractère qu'offrent au plus haut degré les stūpa mêmes où l'on croyait qu'était déposée une partie des restes de Çākyamuni, puisqu'en même temps les plus illustres d'entre eux s'élevaient sur le site d'une action importante de la Vie légendaire, dont ils célébraient le souvenir. Et, mieux encore, ceux qui recouvraient le corps d'un homme ou d'un animal, signalés à la postérité pour quelque acte mémorable : « quand, d'un sublime élan de charité, une oie se laisse choir aux pieds d'un moine à court de provisions, le stūpa qu'on lui élève recouvre à la vérité un cadavre ; mais surtout, nous dit Hiuan-tsang, il a pour objet de perpétuer le souvenir de sa belle action » (2).

Et M. Foucher de suivre l'évolution du monument, depuis la tombe primitive jusqu'au signe édifiant des siècles postérieurs. Ce faisant, sa démonstration repose toujours sur l'argument de bon sens, mentionné par Burnouf : l'épuisement inévitable des reliques authentiques et l'impossibilité de croire à leur multiplication indéfinie. Avec le cours des siècles et l'expansion de la doctrine, on n'aura plus disposé pour les fondations nouvelles, qu'entraînait incessamment cette expansion, de fragments ou de cendres qu'on pût raisonnablement croire venus du bûcher du Maître. Comment les bouddhistes ont-ils obvié à cette grave difficulté ? A vrai dire, ils n'en ont, nous le verrons,

(1) Eug. Burnouf, *Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien*, Paris, 1844, p. 356.
(2) AGB., I, p. 58.

jamais été très en peine [1]. A Ceylan comme en Indochine ou comme déjà dans l'Inde de HIUAN-TSANG, des légendes compliquées s'efforcent de garantir l'authenticité des reliques déposées à date tardive dans certains stūpa particulièrement fameux. M. FOUCHER, de son côté, note qu'aussi haut que remontent, dans l'Inde même, les témoignages textuels, la légende attribue déjà à Açoka la répartition des restes sacrés en 84.000 portions allouées séparément à autant de stūpa, en tous pays. Ingénieuse justification de la multiplicité de ces monuments qui devaient avoir pullulé à l'époque où s'est fixée la geste de l'empereur Maurya. Or, des inventions nouvelles n'ont-elles pas joué par la suite, lors des modifications que devait encore subir la conception du stūpa ? En termes plus précis, le changement survenu dans l'interprétation et l'usage du monument n'est-il pas lié au changement obligatoire de la nature du dépôt, en attendant même la suppression de celui-ci ? Telle est bien la thèse essentielle de M. FOUCHER.

Dans un récent mémoire sur *Le partage des reliques du Buddha*, M. PRZYLUSKI a adopté ces vues. Sans avoir à examiner ici avec lui ce qu'ont pu être les premières funérailles du Buddha, notons l'explication — conforme à l'analyse de l'*Art gréco-bouddhique* — qu'il fournit des modifications successives de la tradition : « Bientôt s'élabore la légende du Buddha Cakravartin. On veut plus de gloire pour le Maître. Les obsèques d'un religieux ne conviennent plus à sa renommée grandissante. Il faut qu'il ait été incinéré sur un bûcher de bois de santal et qu'un stūpa ait été élevé sur ses cendres. Puis les stūpa se multiplient ; on vient en pèlerinage y adorer une relique : un ongle, des cheveux, une dent, un peu de cendres. Pour empêcher les abus et protéger les possesseurs de bonne foi, on dresse alors un procès-verbal de partage. Le droit de rendre un culte au Buddha n'est reconnu qu'à huit anciennes communautés ; les dents canines sont distribuées en quatre places. Au stūpa de Rāmagrāma, quel que soit son nom véritable, les nāga vénèrent à la fois un huitième des cendres et l'une des quatre dents, ce qui met d'accord la tradition conservatrice et les exigences des novateurs.

« Enfin sous le règne d'Aśoka le bouddhisme se répand dans toutes les régions de l'Inde. Partout s'élèvent de nouveaux monuments. Pour sanctifier tant de stūpa, il faut d'innombrables reliques. Le culte engendre la croyance et finalement la tradition reconnaît le fait accompli. Ainsi s'accrédite la légende d'un nouveau partage des reliques. Pour en distribuer des parcelles à tout le monde, Aśoka aurait vidé les anciens stūpa, à l'exception toutefois du dépôt de Rāmagrāma qui reste intangible. » [2]

Plus tard encore, — et ici nous revenons aux analyses de M. FOUCHER, — la justification des constructions nouvelles aurait entraîné de nouveaux

---

(1) Cf. infra, p. 599.

(2) J. PRZYLUSKI, *Le partage des reliques du Buddha* (聖語研究第一輯別刷), p. 45-46.

accommodements. Beaucoup de stūpa ont été élevés sur les restes supposés de disciples du Maître ; à défaut de reliques personnelles, on s'est rabattu sur des objets consacrés par l'usage qu'en avaient fait le Buddha ou les Docteurs éminents : robe, bâton de mendiant, vase à aumônes. On a élevé des stūpa sur des textes sacrés : le *Lotus de la Bonne Loi* prescrit d'en édifier partout où il a été prêché, copié ou lu. Enfin il n'est pas jusqu'aux stūpa en miniature — que c'était dans l'Inde et que c'est encore au Tibet, œuvre méritoire de façonner de ses mains — qui n'aient reçu « des fragments de textes sacrés et surtout la fameuse stance qui résumait en deux lignes toute la doctrine (*ye dhąrmā...*). » M. FOUCHER en conclut : « Le nom que l'on donnait à ces fragments de manuscrits, de *dharmaçarīra* ou 'reliques spirituelles' prouve bien qu'on les considérait comme des substituts mystiques des *çarīra* matériels et que nous avons raison d'y voir un souvenir des anciens rites funéraires. » (1)



La logique de cette argumentation concrète est trop frappante, au milieu des incertitudes du sujet, pour qu'on soit surpris de la faveur avec laquelle elle a été accueillie. Même si d'autres facteurs ont joué leur rôle en l'affaire, on ne peut guère douter que les choses ne se soient en un sens à peu près passées de la sorte.

M. FOUCHER a cependant omis de signaler un fait non dénué d'intérêt, et d'où pourrait ressortir une objection : c'est que les stūpa commémoratifs ou seulement symboliques n'apparaissent pas aussi tard qu'on serait tenté de le croire en lisant l'exposé de l'*Art gréco-bouddhique*. Il s'en rencontre des exemples aussi anciens, ou peu s'en faut, que les plus vieux stūpa à dépôt funéraire conservés dans l'Inde centrale.

C'est à ceux-ci que M. A. K. COOMARASWAMY fait allusion dans sa grande *Histoire de l'Art indien et indonésien* quand il écrit que « les premiers stūpa sont en briques, ou en briques et blocage — ce dernier type avec d'ordinaire un revêtement de maçonnerie » ; mais il ajoute aussitôt : « d'autres sont monolithes, par exemple ceux des hypogées à *caitya* », et il observe très justement que ces derniers « n'ont qu'un caractère purement symbolique » (2). Or le savant auteur situe ces monuments monolithes (en même temps que les grottes où ils sont enclos, — Beḍsā, Kondāñe, etc.) aux environs de 175 a. C. De l'autre côté, le stūpa de Bhārhut (ca. 150 a. C.) remonterait à peu près à la même époque ; le stūpa primitif de Sāñcī (celui qu'enveloppe l'édifice actuel) serait un peu plus vieux (vers le IIIe siècle a. C.). Il y a donc quasi-simultanéité. Nous entendons bien qu'il a pu exister des stūpa structuraux à

(1) AGB., I, p. 60.
(2) A. K. COOMARASWASMY, H.IA., p. 30.

reliques antérieurement à celui de Sāñcī : mais après tout, ce n'est là qu'une inférence, si vraisemblable qu'on la tienne. Est-il absolument interdit de formuler la même supposition à l'égard de stūpa sans dépôts, qui auraient précédé les *caitya-halls* du début du IIe siècle ?

Rien de tout cela ne contredit directement l'hypothèse de M. Foucher ; mais il aurait mieux valu pour elle que nos documents les plus anciens ne fissent pas surgir des stūpa sans dépôt, donc d'une valeur religieuse déjà proprement typique, à la même date que les premiers stūpa à reliques conservés. De ce fait et sans encore abandonner nécessairement l'idée de l'antériorité de l'usage funéraire, on se sentira peut-être porté à douter que les explications de M. Foucher suffisent à rendre compte de la rapidité avec laquelle l'usage symbolique, libéré de la nécessité d'un dépôt, s'est trouvé constitué : dès la fin du IIIe ou au plus tard au début du IIe siècle avant notre ère, si la chronologie aujourd'hui admise est exacte. Deux siècles, ce ne serait pas beaucoup, pour l'évolution suggérée, s'il était exact que le stūpa n'eût été à l'origine qu'un monument exclusivement funéraire. Un changement aussi radical et aussi largement attesté que celui qu'implique l'archéologie des grottes, admettrons-nous qu'il se soit aussi vite imposé, en une matière si importante, par les seules raisons invoquées dans l'*Art gréco-bouddhique* ?



La critique des théories formulées jusqu'ici nous aura donc constamment amenés à cette constatation qu'aucune dérivation certaine du stūpa ne se dégage de l'archéologie matérielle. C'est vrai aussi bien en ce qui concerne la théorie de l'origine funéraire (Foucher) que pour celle de l'origine religieuse (Senart). De ces hypothèses antagonistes, si la première a paru l'emporter, notamment dans les travaux de MM. Foucher et Przyluski, c'est surtout en raison de considérations détournées, moins tangibles et en un mot plus psychologiques que les arguments concrets dont se sert ordinairement avec tant de bonheur le premier de ces deux auteurs. La psychologie qu'il a fait entrer ici en jeu à la suite de Humboldt et de Burnouf est-elle bien cependant la psychologie religieuse de l'Inde ancienne ? Des occidentaux à qui on aurait donné un stūpa du Buddha, avec une quantité précise de reliques, s'ils avaient eu par la suite l'idée de multiplier les répliques de la tombe en divisant le dépôt, auraient peut-être agi comme on nous enseigne que l'Inde a dû agir. Après avoir cherché toutes sortes de substituts, ils auraient peut-être fini par reconnaître qu'il était invraisemblable de prétendre encore disposer de cendres du Buddha [1]. A ce moment, la longue association du

---

[1] Et encore, chez nous, y aurait-il long à dire sur les inventions de reliques au moyen âge.

monument avec les reliques lui auraient conféré assez de prestige pour que l'on continuât à en édifier, même de vides. C'est un processus où la raison trouve son compte plutôt que le cœur : n'est-ce pas faire peu de crédit à la puissance d'imagination de l'Inde ?

En relisant les récits des pèlerins chinois ou les chroniques cinghalaises, il est difficile de ne pas être persuadé qu'aucun stūpa n'aurait jamais manqué de reliques, si toute sa valeur, à l'origine, avait tenu à leur présence, comme le voudrait la thèse. On n'avait même pas à recourir obligatoirement au surnaturel — encore qu'on l'ait fait souvent et volontiers — : il suffisait qu'un voyageur inconnu fût réputé avoir remis quelques-uns de ces saints objets au fondateur. En toute orthodoxie, il suffisait que les mérites accumulés par celui-ci fussent assez grands : quelque voie qu'empruntât l'événement, il était certain que les reliques apparaîtraient au moment voulu. Jusque dans les chroniques semi-légendaires du Laos siamois, ne voyons-nous pas un roi de Haripuñjaya faire jaillir du sol un dépôt sacré, en récitant un abrégé des principaux *jātaka*, et en achevant chaque énoncé par une formule magique de *saccakiriya* : « Si ce récit est vérité, Reliques, apparaissez ! » (1)

Pour que l'on ait de bonne heure accepté d'édifier des stūpa uniquement commémoratifs, il n'est donc pas douteux à nos yeux, que la valeur sacrée de ce monument n'ait dû dépasser dès le principe la signification funéraire où on a voulu l'enfermer, avec l'intention d'en faire sortir tous les développements ultérieurs. Pour nous au contraire, le stūpa, même sans dépôt, garde une part capitale de son essence. Laquelle ? C'est ce que nous allons nous efforcer de déterminer.

Chapitre II.

La valeur cosmologique du stūpa et les dépôts de reliques.

La théorie de l'origine funéraire, telle qu'on l'a formulée jusqu'ici, ne laisse au symbolisme cosmologique tout au plus qu'un rôle secondaire et tardif dans l'élaboration du monument bouddhique. Nous avons cependant sans cesse constaté la présence de ce symbolisme et reconnu son importance, aussi bien à propos de la structure architecturale et de l'ornementation des stūpa anciens que dans les textes qui nous ont éclairés sur leur compte. Est-il judicieux de ramener au second plan ces caractères frappants et positivement attestés, à seule fin de les subordonner au développement supposé des pratiques funéraires bouddhiques, parties, nous dit-on, d'une tombe pure et simple (dont on

(1) Cf. *BEFEO.*, XXX (1930), p. 468. Les reliques auraient été mises en terre à cet endroit par Açoka, qui aurait en cela exécuté un ordre reçu directement de la bouche de Çākyamuni, certain jour que le Buddha et le roi passaient ensemble (*sic*) de ce côté.

est obligé d'admettre qu'il ne subsiste aucune trace, même dans la Légende) et qui auraient ensuite, au cours des siècles, raffiné sur cette donnée première ? Dans le stūpa ainsi formé, tout symbolisme non funéraire ne serait alors qu'adventice. Ce n'est pourtant pas ainsi que se présente à nous la documentation architecturale et littéraire. Le point demande quelque attention. M. Foucher nous a, il est vrai, mis en garde : « On a commencé par enterrer les morts avant de faire de la métaphysique sur l'aspect du tombeau. » Mais peut-être, au moment où s'est établi le stūpa, ce stade, d'ailleurs hypothétique, était-il depuis longtemps dépassé. La doctrine de l'*Art gréco-bouddhique* est que le stūpa fut d'abord un simple amas de terre, plus ou moins arrondi, puis qu'avec le temps un progrès technique le fit ce que nous le voyons, tandis que diverses théories ou interprétations plus ou moins abstruses se développaient subsidiairement autour de lui, sinon sans lien avec les progrès de la technique, du moins sans susciter et régler ces derniers.

Nous garderons la plupart de ces données, mais nous les rangerons autrement : nous croirions volontiers que la tombe pré-bouddhique (ne parlons pas encore de stūpa) est restée longtemps un simple amas de terre ; que diverses théories ou interprétations plus ou moins abstruses, qui n'ont jamais dû manquer autour d'elle, s'en sont par la suite développées ; que sa structure s'en est bientôt ressentie : un tertre du type attesté à Lauriya Nandangarh en témoignerait, avec ses couches régulières, son pilier central et la petite figure nue et stéatopyge de la Déesse-Mère qu'ont livrée les fouilles ; enfin, à un moment ultérieur de cette évolution, il serait survenu une crise : l'application d'un symbolisme cosmologique plus précis aurait engendré le stūpa proprement dit, qui devrait son aspect extérieur aussi bien que sa signification profonde à l'intervention d'un même flot complexe d'influences et à leur réaction sur la matière indienne. De la sorte, et tout en conservant dans une certaine mesure l'hypothèse de l'origine funéraire, on se trouverait à même d'expliquer, sans contradiction, le fait que la signification cosmologique soit, elle aussi, essentielle au stūpa : car c'est justement l'application du symbolisme cosmologique à une tombe qui aurait fait le stūpa que nous connaissons.

On voit comment notre thèse s'établit par rapport à celle de M. Foucher : de part et d'autre on admettra en gros, du tertre au stūpa définitif, une même série de monuments ; mais ce n'est pas au même niveau de cette série ascendante que nous placerons la première application du nom de stūpa. L'auteur de l'*Art gréco-bouddhique* appelle déjà ainsi un tumulus enclos de quelques rudiments de railing : voilà bien ce qu'il avait cru reconnaître sur l'image de Sāñcī, où de notre côté nous voyons un stūpa déjà entièrement constitué dans l'appareil normal. C'est donc à l'intérieur de la tradition bouddhique que M. Foucher suppose une transformation spontanée, à mesure que l'oubli de la tombe primitive du Maître laissait le champ libre à des édifices plus élaborés et en fin de compte « purement commémoratifs ou généralement religieux » (Senart).

Notre point central de référence sera au contraire, jusqu'à nouvel ordre, une définition du stūpa débarrassée de toute hypothèse concernant son origine — puisque toutes prêtent à controverse. D'accord avec les premiers documents structuraux et figurés, nous prendrons le monument bouddhique tout constitué comme une coupole hémisphérique pleine, monolithe ou à revêtement de maçonnerie (brique ou pierre), bientôt surmontée d'un parasol et d'une *harmikā* ; en même temps et conformément aux textes, nous le définirons une sépulture élevée au carrefour des quatre directions de l'espace (les conclusions de notre IIIe partie donnent tout son sens à cette prescription), au milieu de grands prodiges, et qui passait dans les Ecritures pour avoir été d'abord bâtie non par les moines mais par les gens du siècle, à l'imitation du rituel suivi pour les Cakravartin. Tel est le stūpa, aussi haut que nous le saisissions authentiquement. Qu'y a-t-il au delà, qui ait précédé et préparé ces formes ?

Il nous semble peu vraisemblable que l'antécédent unique et direct d'un édifice aussi savant ait été un tas de terre, sépulture évoquant des états mentaux et sociaux rudimentaires, où les hommes auraient été guidés par on ne sait trop quelle lumière naturelle exempte de métaphysique, pour dire comme M. Foucher. Non seulement à titre d'antécédent du stūpa, mais de façon bien plus générale nous ne voyons pas clairement une tombe « primitive » qui ne répondrait qu'à des fins pratiques, ni une communauté de culture peu avancée qui aurait enterré ses morts sans y mettre quelque symbolisme. A des enquêtes soutenues, la pensée primitive, — autant qu'on l'ait atteinte par inférence et que ses enchaînements, d'ailleurs, aient ou non utilisé toutes nos catégories, — s'est révélée beaucoup plus étoffée et confuse que ne l'auraient imaginé les premiers théoriciens du « sauvage » : la sociologie du *Contrat social* a vécu. Il n'est pas bien sûr que l'on n'ait pas fait de métaphysique sur la première tombe. En tout cas, on peut être assuré que la coutume s'en était de longue main confirmée aux siècles où remontent les stūpa.

Nous ne parlerons donc pas de coutumes ou de sépultures primitives dans l'Inde du VIe au IIIe siècle avant notre ère, et tout en demandant peut-être à l'ethnographie un fond de tableau, nous chercherons à restituer au stūpa deux de ses antécédents véritables, à savoir l'autel et la sépulture védiques. Sans doute ce point de vue est-il assez inhabituel : nous indiquerons bientôt les voies (un peu différentes de celles qu'a suivies M. Przyluski) qui nous semblent y conduire assez certainement. Dès à présent on prévoit, sous bénéfice d'inventaire, comment s'établira sur ces bases la dérivation du stūpa. Nous ne dirons plus comme M. Foucher que ce monument est une tombe, d'abord grossière, puis plus étudiée et autour de laquelle s'est élevée graduellement une interprétation symbolique. Si nous ne nous abusons, le stūpa a surgi à son heure, après bien des modalités de sépulture pré-bouddhiques qui avaient fait large part au symbolisme cosmologique et dont il a été lui-même, à certains égards, un cas spécial. Mais en même temps qu'il prolonge ainsi des traditions anciennes, c'est aussi une innovation définie, — dont la forme hémisphérique est le

signe — répondant à une catégorie non moins bien définie de cosmologie, et imposée par celle-ci.

Ainsi apparaît toute l'importance du simple fait que nous n'épinglions pas la dénomination *stūpa* au même point de la série archéologique que M. Foucher. Cette différence d'appréciation, en apparence purement formelle, cache un dissentiment plus sérieux : c'est que M. Foucher fait naître le stūpa appareillé du stūpa-tumulus par un processus strictement indien, voire bouddhique dans l'essentiel, et en n'invoquant à cet effet que des considérations presque utilitaires, ou du moins surtout techniques — la fidélité à la notion funéraire primitive et les difficultés matérielles qu'elle entraînait expliquant, pour lui, tout le développement du symbolisme — tandis que nous ne parlons de stūpa qu'à partir du moment où, à ce que nous croyons, une veine d'idées nouvelles a produit ce monument, par une mutation imposée aux sépultures et aux traditions funéraires de l'Inde ancienne, dans lesquelles nous allons tenter de montrer qu'était déjà en cours l'élaboration abstraite et mythique dont M. Foucher voudrait faire le tardif monopole du stūpa.

S'il se confirme que le stūpa *tel que nous le connaissons* n'est pas une donnée primitive dans le bouddhisme (et il semble que personne n'en doute), nous n'aurons plus à nous perdre en conjectures sur son impossible dérivation technique : les bouddhistes l'auront adopté ou constitué en même temps que la nouvelle théorie du monde matérialisée en lui. Comme nous l'avons déjà dit, l'intime relation du stūpa et de la grande figure d'Açoka nous incite *a priori* à chercher vers l'Ouest l'origine de ces innovations. Toutefois, si cette double intrusion ou adaptation doctrinale et architecturale s'est trouvée possible, c'est sans doute que la doctrine cosmologique rencontrée par l'Inde au contact du monde iranien a été de la même famille que les siennes propres. Par ailleurs, et simultanément, la sépulture savante attribuée au Buddha, bien que portant la marque des idées nouvelles, va se montrer à nous sous plusieurs traits qui seront aussi communs à ce qu'avaient connu en fait de sépultures et à ce que connaissaient encore les derniers temps védiques, autour du berceau du bouddhisme. Fonds local et influences occidentales : la solution des principaux problèmes posés par le bouddhisme dépend du dosage de ces deux facteurs.

⁂

Entre tous les éléments qui ont pu s'associer, dans la genèse d'un monument apparu durant la seconde moitié du millénaire qui a précédé l'ère chrétienne, est-il téméraire d'attribuer un rôle décisif à la conception générale du monde, qui se reflète en lui, et au symbolisme cosmologique, dont il est pénétré ? On peut, et selon nous, on doit chercher une cosmologie, voire — qu'a ce mot d'effrayant ? — une métaphysique sous l'enveloppe du stūpa : il faut seulement que ce ne soient pas les nôtres.

A cet égard, le témoignage de disciplines plus avancées est certainement utile à invoquer. On consultera par exemple avec fruit le compte rendu, paru dans le *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, de la séance où M. Abel Rey est venu soumettre à cette savante société ses conceptions relatives à *la Science orientale avant les Grecs*, après la publication de l'ouvrage qui porte ce titre. Au cours de l'exposé et de la discussion, il a été surtout question de l'Egypte et de l'Asie Mineure, mais des points de méthode ont été précisés, qui ont une portée générale et qu'il ne sera pas inopportun de consigner ici.

On sait que plusieurs tentatives prématurées d'interprétation des Pyramides égyptiennes par des considérations astronomiques n'ont donné que des résultats controuvés. M. Rey a fort bien dégagé les raisons de cet échec, en même temps qu'il ne laissait pas de revendiquer une certaine valeur pour un principe de recherche mis en œuvre jusqu'ici avec une maladresse n'impliquant pas son inefficacité foncière.

Il insiste cependant sur la nécessité d'une sévère critique. « Je crois, dit-il, qu'on peut toujours arriver à trouver [dans les mesures d'un monument] une quantité de systèmes de nombres : il s'agit de bien choisir ses unités... » On arriverait donc par cette voie à prouver à peu près tout ce que l'on voudrait. Dans l'Inde, où les nombres auront un jour leur rôle à jouer, c'est surtout de figures géométriques que nous aurons pour l'instant à nous occuper : mais ces mathématiques-là appellent les mêmes réserves que l'arithmologie architecturale de certains vulgarisateurs. Nos cercles et nos carrés sont-ils plus sûrs pour fonder l'étude du stūpa, que les séries et relations numériques naguère appliquées à l'analyse des Pyramides ? Ces deux essais partiraient-ils d'une même erreur de méthode ? Mais écoutons plutôt M. Rey : « Il semble bien prouvé maintenant, poursuit-il, que les pyramides étaient des tombes, et que toute la construction de la pyramide se référait à un culte des morts. Qu'est-ce qui a pu être lié à cela au point de vue mathématique ? En dehors des données géométriques nécessaires pour construire les pyramides, mais qui sont très simples, et des données relatives à l'orientation, qui le sont encore plus, je ne sais pas. Il y a eu tellement de symboles, dans les civilisations primitives ! Je ne parle pas des symboles qui représentent la distance de la Terre au Soleil, calculée d'après les données newtoniennes, cela me paraît aller vraiment trop loin, mais il se peut parfaitement qu'il y ait eu un symbolisme numérique lié à des croyances magiques ou religieuses et cosmomythiques très anciennes, qui n'ont rien à voir avec le symbolisme précité. Nous le voyons dans les Sùlva-Sûtra dont nous parlait Sylvain Lévi dans sa lettre [1]. Des autels ont été élevés au moyen de proportions géométriques extrêmement déterminées, très exactes. Non seulement elles pouvaient avoir une signification ésotérique :

[1] M. Sylvain Lévi, empêché, avait dans une courte lettre, attiré l'attention de la Société sur ces textes.

elles *devaient* l'avoir... Je crois donc qu'il y a eu symbolisme ; dès qu'il y a technique, il y a magie, dans les civilisations très anciennes, puisque le secret de l'artisan est analogue au secret magique.... Je crois que l'on se trompe en cherchant... dans la voie des connaissances actuelles pour ces déterminations symboliques. Celles-ci ont dû certainement exister, je le répète, mais elles répondent à quoi ? Il faudrait peut-être faire une étude tout à fait objective, positive, sans songer à aucune conclusion se référant à l'état moderne de nos connaissances, et puis voir ensuite si, dans d'autres documents d'ordre religieux, nous aurions des faits qui recouperaient ceux-là. »

Dans les pages qui précèdent, nous nous sommes assez appliqués à l'étude directe et détaillée des aspects matériels de nos monuments : carré, cercle, schématisme géométrique des orients, division en étages. L'instant est sans doute venu de chercher, comme le conseille M. Rey, si dans d'autres documents d'ordre religieux il ne se rencontre pas des faits propres à recouper les conclusions de l'analyse architecturale.

Quelle est l'exacte valeur religieuse du stūpa ? Au fond, c'est l'idée que nous nous sommes formée de cette valeur qui fait tout notre désaccord avec M. Foucher — car nous ne croyons pas que ce soit à l'origine une simple tombe, tout en succédant à une tombe — aussi bien qu'avec M. Senart — car nous ne croyons pas que ce monument reproduise le type d'un temple primitivement indépendant du dépôt des reliques. La seconde thèse, celle de M. Senart, on le verra mieux par la suite, contient une certaine part de vérité. A la première, cependant et contre M. Senart, il faut concéder l'essentiel : à savoir que dans le cours de son histoire le stūpa est sans cesse resté en intime relation avec le corps du Buddha.

Mais voilà, nous dira-t-on, qui tranche le débat. Un monument massif, en constante relation avec un cadavre, la relation consistant en ceci qu'il l'abrite, qu'est-ce, sinon une tombe ? Nous nous heurtons à une idée claire. Sont-elles si nombreuses, en archéologie bouddhique, qu'on veuille l'éliminer de gaîté de cœur ?

Autant que nous puissions en juger, il nous semble cependant que son application est de nul effet, ou même fallacieuse, à la date, dans les pays, et pour la religion que nous prenons en considération. Bien mieux, à son évidence nous ne croyons pas impossible d'en substituer une autre, moindre sans doute pour nous, mais non pas peut-être pour les anciens bouddhistes.

C'est qu'en fait il y a pour un monument, en particulier pour un monument indien, une autre manière de recéler des restes mortels que d'en être le tombeau. Pour singulier que puisse paraître à première vue le rapprochement, nous évoquerons ici la pratique du sacrifice humain à la fondation d'un monument, pratique dont les attestations sont très répandues, on le sait, et dans les domaines les plus variés. L'autel védique du feu, par exemple, dont les rituels décrivent avec minutie la confection (*agnicayana*), n'est nullement une tombe. Cependant les restes divisés d'un homme ont été introduits dans sa

masse. A l'époque historique, la prescription n'est plus qu'un souvenir. Mais on s'accorde à dire que ce souvenir se rattache à des faits récents et à une pratique abolie peu avant l'époque où commence notre connaissance documentaire des rituels brāhmaniques.

Tous les détails de l'érection de l'autel du feu prendront trop d'importance dans la suite de notre étude pour qu'il ne faille s'y étendre un peu dès à présent. Les raisons de cette insistance ne tarderont pas à se montrer d'elles-mêmes.



L'*agnicayana* est un rite de grande envergure, auquel on ne recourait qu'à titre exceptionnel. M. Keith résume en ces termes nos informations à son sujet : « Le sacrifice commence par l'immolation de plusieurs victimes, dont un homme. Les têtes sont maçonnées dans l'autel et les corps mis dans l'eau qui sert à préparer l'argile pour l'écuelle à feu et les briques de l'autel. L'argile est rassemblée solennellement, avec le concours d'un cheval, d'un âne et d'un bouc ; on se rend en procession jusqu'à un endroit que le cheval est censé désigner... La femme du sacrifiant façonne la brique Aṣādhā, le sacrifiant lui-même l'écuelle à feu ainsi que les trois briques Viçvajyotis. L'écuelle est conservée pleine de feu à dater du moment de la consécration, qui a lieu quatorze jours après le sacrifice des victimes. Le sacrifiant doit la transporter une année durant. Il a à accomplir des rites divers, exécute les pas symboliques de Viṣṇu et adore le feu dans l'écuelle. Ensuite intervient la cérémonie proprement dite de l'édification de l'autel. Celui-ci est fait de cinq couches superposées. La première est (selon le *Çatapatha brāhmaṇa*) de 1.950 briques, et toutes ensemble elles en ont 10.800, qui reçoivent des noms divers. Le temps que prenait l'accomplissement de ce rite était très variable. Tantôt les quatre premières couches réclamaient huit mois et la dernière quatre, tantôt quelques jours suffisaient. Au cours de cette construction, un détail des plus remarquables est le dépôt dans la couche la plus basse d'une petite image d'homme, en or, paraissant symboliser Agni : par ce moyen, celui-ci était pour ainsi dire introduit en personne dans l'autel. » (1)

On peut regretter que tant de traités et de manuels consacrés à l'architecture indienne — et dont beaucoup sont par ailleurs excellents — n'aient jamais prêté l'attention qu'elle méritait à cette documentation, aussi sûre qu'ancienne. M. P. K. Acharya en a noté sommairement l'intérêt dans un appendice à son utile *Dictionary of Hindu Architecture* (1927), mais après avoir dit que « l'architecture sacrée de l'Inde commence sans doute avec la construction des autels védiques dont paraissent être dérivés caitya, dagoba et temples » (2),

(1) A. B. Keith, RPhVU., II, p. 354-55.
(2) P. 800.

lui-même n'a guère fait que reproduire la description générale des autels, fournie par l'article de G. Thibaut sur les *Çūlva sūtra* (1). Il n'y a pas davantage de détails dans l'*Indian Architecture* que M. Acharya a publiée en même temps que son dictionnaire.

Il y avait mieux à faire. Nous irons jusqu'à affirmer que l'étude approfondie des autels védiques nous semble devoir un jour constituer une préface obligée à tout exposé de l'architecture indienne. Peut-être le présent mémoire paraîtra-t-il déjà contenir quelques indications dans ce sens.

Il est clair que l'autel du feu, avec ses dix mille briques, est déjà œuvre d'architecte. Sans doute reste-t-il de faible élévation, mais la valeur symbolique de ses tracés compense en partie ce que cette constatation lui ôterait d'intérêt : c'étaient soit la forme humaine, soit la forme de divers oiseaux (ou la forme de leur « ombre ») — *çyena citaṃ cinvīta suvargakāmaḥ çyeno vai vayasāṃ patiṣṭhaḥ çyena eva bhūtvā suvargaṃ lokaṃ patati*, dit la *Taittirīya Saṃhitā* : « celui qui désire le ciel doit construire un autel en forme de faucon, car le faucon est, d'entre les oiseaux, celui qui vole le mieux. S'étant ainsi lui-même fait faucon, [le sacrifiant] volera au ciel » (2). C'est surtout de la forme « humaine » que nous aurons à nous occuper ici (3).

On notera que l'absence de cavité structurale, imposée ne serait-ce que par la faible hauteur de l'ensemble, ne peut retirer à ces vieilles masses de briques le droit d'être considérées comme les ancêtres d'une architecture effective : car le stūpa, auquel nous les attribuons comme antécédents, reste lui-même, à l'origine, une masse compacte de briques ou de terre, sous un revêtement appareillé.

Mais revenons à l'incorporation d'une personne humaine à l'intérieur de l'autel. Oldenberg a d'intéressantes remarques sur la question. « Ce rite, dit-il, est décrit tout au long dans le *Çatapatha brāhmaṇa* comme appartenant au passé, mais non à un passé fort reculé, et comme admettant actuellement des substituts ; et la façon dont il est présenté interdit le moindre doute sur la valeur du témoignage. L'usage conservé ici pour la construction de l'autel du feu, devait s'étendre autrefois à toute espèce de bâtisse dont l'importance le justifiât (4). Nous voici donc derechef en présence d'une croyance répandue par toute la terre, suivant laquelle il faut un sacrifice inaugural, et plus spécialement un sacrifice humain, pour assurer la solidité d'une construction. »

---

(1) *On the Śulvasūtras*, JASB., vol. XLIV, Part I (1875), p. 227-275.

(2) Cf. Thibaut, *loc. cit.*, p. 231.

(3) L'autel en forme d'oiseau est d'ailleurs évidemment établi à l'imitation d'Agni conçu comme un oiseau de feu (l'éclair) qui descend du ciel, apportant le Soma (Keith, RPhVU., II, p. 466, qui ajoute : « L'autel en forme d'oiseau a cependant un autre aspect : l'oiseau volera au ciel sous les espèces du sacrifice, et avec l'oiseau le sacrifiant, identifié avec Prajapati, atteindra le ciel »).

(4) « C'est ainsi que lors de la construction d'une maison, on place sous le pilier central une pierre ointe, symbole évident d'abondance, *Çāṅkh. Gṛ. S.*, III, 3, 10 » [note

M. A. Berriedale KEITH exprime une opinion à peu près analogue dans son livre sur *la Religion et la Philosophie des Veda et de l'Upaniṣad*: « Nulle trace de sacrifice humain dans le rituel spécialement destiné à servir pour les maisons ordinaires: la pratique n'est mentionnée qu'à propos de l'Agnicayana, cérémonie de bien plus grande envergure. Mais au contraire il y en a des traces plus tard, dans les légendes et dans l'histoire, provenant peut-être d'une période où les constructions rudimentaires de l'Inde védique s'étaient vues remplacées par de grands bâtiments de pierre qui, tout comme les autels de brique, réclamaient des dispositions protectrices particulières.» (1)

La plupart des exemples rassemblés par Sir J. G. FRAZER dans un chapitre du *Rameau d'Or* se trouvent être relatifs non à des maisons, à des palais ou à des temples, mais séparément à des portes ou à des ponts, c'est-à-dire en somme à des accès ou lieux de passage. Aussi apparaît-il, dans la plupart des cas examinés, que le sacrifice a surtout pour but de contraindre l'esprit de la victime à hanter l'endroit et à le protéger contre l'intrusion d'ennemis. Nous citerons cependant un cas où se discernent plusieurs ressemblances avec les rites signalés par M. HUTTON chez les Sema Nagas (2): en fait il y a presque iden-

d'OLDENBERG]. Il est tentant de voir dans cette pierre ointe un substitut (a) mis à la place de la victime dont on fait jaillir le sang en la foulant à mort dans une fosse, avec une grande pièce de bois, lors d'une fondation solennelle: traditions sur lesquelles Sir J. G. FRAZER a réuni quelques informations dans son *Golden Bough*, vol. III (t. II, *Taboo and the perils of the Soul*), p. 90 sq. Mieux encore, au rituel indien de ÇĀÑKHĀYANA on comparera ce que M. HUTTON dit des Sema Nagas dans la monographie qu'il leur a consacrée: « In case of the renewal of the house of a chief there are particular rites to be observed; when the hole for the erection of the carved centre front post is dug, a chicken is killed in the hole, and the post is erected on its body » (HUTTON, *The Sema Nagas*, London, 1921, p. 44). OLDENBERG observe très justement que le sacrifice humain nous est présenté, dans le rituel brâhmanique, comme appartenant à un passé récent, mais enfin au passé, et qu'il admettait des substitutions. Les animaux ajoutés à la principale victime sont à la fois l'indice et le moyen de ces substitutions. On les énumérerait à la suite de l'homme, surtout pour que celui-ci ne soit plus qu'un terme de la liste, susceptible d'être omis. Sur le mécanisme rituel de ces substitutions, cf. S. LÉVI, *Rit. du Sacr. dans les Brâhmaṇas*, p. 136 sq.

(1) II, p. 364. Il y a une contradiction de détail entre cet exposé et celui d'OLDENBERG: celui-ci évoque un rite ancien, graduellement tombé en désuétude, et M. KEITH par contre un rite d'abord uniquement en rapport avec l'autel, puis étendu à divers genres d'édifices, bien que restant toujours exceptionnel. C'est l'absence de constructions monumentales à l'époque proprement védique qui a amené M. KEITH à la vue qu'il soutient ici. Mais on peut admettre que le rite s'est à la fois atténué en matière religieuse, c'est-à-dire dans l'usage des brâhmanes et répandu, jusqu'à un certain point dans l'usage de populations plus ou moins mêlées, qui d'autre part le tenaient peut-être de l'Inde non-âryenne, où il a pu exister à très haute époque des bâtiments plus considérables qu'auprès des tribus védiques anciennes.

(2) Cf. la note précédente.

a) Sur une substitution analogue de l'ocre au sang comme enduit magique, cf. L. LÉVY-BRUHL, *Le Surnaturel et la Nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, p. 327 sq.

tité dans les dispositions et c'est surtout la qualité des victimes qui constitue la différence. « Quand on construisait une porte neuve ou quand on réparait une ancienne porte dans les murs de Bangkok, il était d'usage de mettre à mort trois hommes en les écrasant sous une énorme poutre dans une fosse, à l'entrée. Avant de les conduire à la mort, on les régalait d'un splendide festin ; toute la cour venait les saluer ; le roi lui-même leur recommandait de bien garder la porte qui allait être confiée à leur vigilance et de l'avertir si des ennemis ou des rebelles venaient attaquer la ville. » (1)

Ces modalités ou variations du thème fondamental ne se retrouvent naturellement pas lorsqu'il s'agit d'élever un autel. Il est clair que le rite védique n'envisageait pas une localisation aussi précise et qu'il avait pour fin d'imprégner d'une manière générale la construction tout entière de l'esprit du mort ou de sa substance même, la force magique conférée à l'édifice n'étant probablement pas autre chose que la force vitale répandue avec le sang du corps sacrifié. Le détail des prescriptions le montre : l'arrière-train de quatre des victimes (homme, cheval, taureau, bélier) était « jeté dans l'eau qui servait à délayer l'argile des briques... pour la rendre plus tenace ». OLDENBERG précise qu'en accomplissant tous ces rites, les sacrifiants « ne songeaient nullement à flatter le goût d'aucun être surnaturel ». Lorsqu'ils emmuraient de la sorte « une âme humaine et toutes les vertus magiques qu'est censé recéler un cadavre humain » (2), quels avantages pensaient-ils donc s'assurer ? D'abord une plus grande solidité de la construction : cela est certain. OLDENBERG n'a pas tenté d'aller plus loin ; mais peut-être cette explication magique tout immédiate reste-t-elle insuffisante (3).

---

(1) *Loc. cit.*, p. 90.

(2) *Rel. du Véda*, p. 310 sq.

(3) La solidité de la construction n'est certainement pas la seule fin poursuivie. Quand le rituel domestique de ÇĀṄKHĀYANA demande que l'on place une pierre ointe, « symbole d'abondance » (OLDENBERG), sous le pilier central de la maison, il n'est guère douteux qu'on ne soit en présence d'un charme de fertilité. La pierre ointe, substitut probable de la victime sanglante (supra, p. 606, n. 4) engendrera une humidité favorable aux récoltes, par le procédé universel de la magie sympathique. L'efficacité du rite sort franchement du domaine de l'architecture. A bien y regarder, la maison y semble surtout considérée comme le centre de l'établissement agricole d'une famille : le ton des prescriptions, comme la nature des objets utilisés trahit de vieilles et tenaces coutumes. Car bâtissant en ces pays, quel architecte, quel maçon aurait jamais prié pour une plus grande humidité du sous-sol, alors que l'on bâtissait en bois, dont le pourrissement est si néfaste et si prompt ! C'est donc apparemment la prospérité générale du petit monde limité à lui-même de la famille ancienne, et non la simple solidité des murs que se proposait à l'origine le sacrifice sanglant, et ses substituts en témoigneraient encore. L'inférence est d'ailleurs confirmée par la constante connexion, dans l'Inde, du sacrifice sanglant, en particulier du sacrifice humain, et du rituel de la fertilisation. C'est ce qu'achèveront de prouver les traditions relatives au *meriah*, dont nous aurons un mot à dire plus tard.

La donnée capitale des spéculations brâhmaniques est, on ne l'ignore pas, l'identification du monde avec un Dieu Tout, réceptacle et premier moteur des créatures (Prajāpati). En construisant l'autel, c'est expressément cette divinité cosmique que l'on entendait « reconstruire » en un modèle réduit, équivalant au grand. Mais le monde lui-même, on vient de le noter, n'est que le corps immense d'un Homme primordial (Puruṣa), démembré à la Création, et qui peut être ainsi considéré comme le producteur de tous les êtres (Prajāpati). Aussi M. Keith dit-il très bien que l'agnicayana, avec son cérémonial si compliqué, « n'est ni un rite simple, ni un rite primitif, mais de la part des prêtres, une tentative bien caractérisée d'incorporer au rituel la conception, attestée dès le *Ṛgveda*, X, 90, de la création de l'univers par le démembrement du Géant primordial, conception qui exigeait, à titre de complément, l'édification de l'autel du feu. Celui-ci est en effet le symbole de l'univers, et sa construction, le symbole du sacrifice cosmique, éternellement répété... » (1), car le sacrifice mythique générateur de toutes choses « ne saurait être considéré comme un acte unique, accompli une fois pour toutes : c'est plutôt un procès incessant, et il en résulte que le dieu démembré doit être toujours et toujours reconstitué. Cette rénovation s'effectue par la reconstruction de Prajāpati sous l'aspect de l'autel du feu. » C'est donc en définitive à l'imitation du corps cosmique de Prajāpati que « l'autel est disposé de façon à représenter la terre, l'atmosphère et le ciel », autrement dit la structure entière du monde (2).

Ces considérations font apparaître le rôle qui a pu être attribué à l'essence magique de l'homme (*puruṣa*), maçonnée dans la bâtisse avec une partie de ses restes. Le monde est un grand corps, soutenu et animé par l'esprit de Prajāpati. Puisque c'est à l'imitation de ce Puruṣa cosmique qu'était fait l'autel, l'esprit de la victime fournissait-il seulement à l'édifice une vertu magique indéterminée, ou bien plutôt ne devrons-nous pas reconnaître dans ce rite, suivant un symbolisme de plus haute envolée, le recours à une âme expédiée dans le microcosme artificiel, en vue de conférer à celui-ci la même vie mystérieuse que l'on prêtait à son immense modèle ? Le puruṣa mis dans l'autel le vivifiait, comme de son côté Puruṣa est l'essence cachée du monde réel : sauf cette opération décisive, la masse de brique serait restée un corps inerte. On comprend que la coutume se soit longtemps conservée dans sa cruauté primitive ; l'importance exceptionnelle attachée à son accomplissement justifiait son maintien.

Dans toutes ces interprétations, il n'est, notons-le bien, rien qui ne cadre avec ce que nous pouvons savoir des temps dont provient le Xe livre du *Ṛgveda*, source première de notre information relative au Puruṣa. La men-

(1) RPhVU., II, p. 355.
(2) *Ibid.*, p. 465 sq.

tion d'un génie particulier affecté à chaque édifice remonte même plus haut encore (*ṚV.*, VII, 54, 1-3) : c'est Vastoṣpati « le Seigneur de la Demeure », qui réside dans le sous-sol. « Entendons par là, commente OLDENBERG, qu'à chaque demeure est assigné un hôte divin de ce genre. C'est lui qu'on invoque lorsqu'on s'apprête à construire une maison. On le prie d'en écarter tous les fléaux, d'en accroître la richesse en bœufs et chevaux, d'accorder longue vie aux habitants. » (1) On retrouve ici les traces évidentes de ce rituel de la fécondité dont nous avons signalé les attaches avec le sacrifice sanglant, comme aussi à plus basse époque avec l'ensevelissement symbolique d'une pierre ointe, heureux équivalent de pratiques plus cruelles et plus coûteuses.

M. KEITH estime lui aussi que Vastoṣpati est un dieu spécial : « Il n'y a aucun fondement à supposer que ce soit Pūṣan, Rudra ou Agni ou quelque autre dieu, qui reçoive ce titre... ; il est clair que le dieu est le dieu particulier de la maison, et qu'il vient s'en loger un dans chaque demeure nouvelle que l'on construit (2). Comment douter qu'en cas de sacrifice sanglant ce génie qui vient habiter dans la construction nouvelle ne soit l'esprit de la victime dont la tête est ensevelie dans les fondations ?» Inférences d'autant plus admissibles que les divinités chtoniennes et tutélaires de cette espèce (*vāstu devatā*), OLDENBERG l'a bien vu, sont à l'occasion absolument assimilées aux âmes des morts (3).

Quelque chose de cet antique symbolisme a-t-il persisté dans l'Inde classique et dans l'Inde moderne ? Sans aucun doute, et la documentation plus abondante dont nous disposons à ce sujet va contribuer à nous faire mieux comprendre les pratiques anciennes.

Les traités d'architecture fournissent en effet une description fort complète du génie protecteur des édifices (*vāstu puruṣa*). On l'imagine étendu la face contre terre et couvrant de son corps tout l'espace construit. Cet espace est lui-même découpé en portions régulières, à chacune desquelles est affectée une portion du puruṣa. Mais, ce qui est capital pour nous, c'est que chaque élément du plan d'ensemble est en même temps régi par l'un des principaux dieux du panthéon hindou : Brahmā au centre, Sūrya à l'Est, Agni au Sud-Est, Īçāna au Nord-Est, etc. Ces divinités se répartissent le corps du puruṣa architectural, tout comme elles sont attachées, dans l'univers, aux diverses parties du Puruṣa cosmique, étant issues de son démembrement. Le *vāstu puruṣa* reflète donc toujours le géant mythique. C'est dire que l'architecte indien contemporain reste d'accord avec le principe régulateur qui a jadis présidé à l'érection des autels védiques : il réalise un modèle réduit de l'univers, sous les espèces d'une figure humaine symbolique, miniature du grand Puruṣa (4).

---

(1) *Rel. du V.*, p. 214.
(2) RPhVU., I, p. 188.
(3) *Rel. du V.*, p. 52.
(4) Cf. dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la répartition symbolique des treize premières

Dans son livre, *The Rites of the twice-born* — avec les travaux de Crooke, c'est la meilleure monographie religieuse dont nous disposions sur l'Inde actuelle, — Mrs. Sinclair Stevenson signale certaines notions qu'il sera intéressant de rapprocher de celles que nous étudions. L'auteur ne présente ces rites que d'une manière objective, mais les analyses précédentes nous en feront saisir d'un seul coup toute la signification cosmologique. Actuellement encore, dans l'Ouest de l'Inde, quand on entreprend la construction d'une maison, avant de mettre en place une seule pierre ou un seul piquet, « l'astrologue désigne l'endroit des futures fondations placé exactement au-dessus de la tête du Serpent qui soutient le monde. Le maçon fabrique alors une petite cheville en bois de khadira (*Acacia Catechu*) et l'enfonce dans le sol à coups de noix de coco, juste en cet endroit, pour que la cheville aille dans le sol fixer solidement la tête du Serpent. » (1) On ne recourt à cet apparent sacrilège que dans l'espoir d'éviter à l'édifice les tremblements de terre que le Serpent pourrait provoquer en remuant la tête au-dessous de lui.

L'important est de bien saisir en sa singularité la contradiction impliquée par cette coutume. Chaque maison prétendrait-elle reposer exactement au-dessus de la tête du Serpent mythique, soutien de notre mond ? Cela ne se peut, si faible que soit la part de la logique dans ces superstitions.

Mais tout s'explique assez commodément aussitôt qu'on se reporte au sens microcosmique de l'œuvre architecturale. En sa totalité, et jusqu'à ses limites, le sol de la maison ou du temple est assimilé à la fois à l'extension de la terre et à sa structure mystique. La similitude va, magiquement parlant, jusqu'à l'identité de partie à partie. Ces parties se correspondent, dirons-nous, chacune à chacune, ce que fait bien voir la répartition du sol construit entre les divinités régentes des diverses régions de l'espace et l'identification simultanée des deux totaux, d'une part au *vāstu puruṣa*, d'autre part à Puruṣa. La Maison et le Monde sont ainsi deux sommes égales : l'une et l'autre sont Puruṣa.

Il en résulte que chaque aire à bâtir, magiquement définie de la sorte, est comme une attestation localisée, mais authentique du tout du monde ; elle présente notamment un point précis où la tête du Serpent mythique soutient la Terre : c'est là qu'on enfoncera la cheville, et il n'y a aucune difficulté matérielle à admettre que le voisin en fasse autant. La tête du Serpent se tient exactement sous chaque maison, du seul fait (si nous comprenons bien ces spéculations magiques) que chacune n'est pas simplement, comme on le croi-

---

briques lors de l'édification d'une tombe conçue à l'image de l'autel du feu. « Il en met une au centre, face à l'Est : c'est le corps — trois en avant, répondant à (l'emplacement de) la tête : c'est la tête... etc. » On mentionne ensuite les ailes et la queue d'Agni-Prajapati, sous son apparence d'oiseau (*Çat. br.*, xiii. 8, 3, 9, SBE., XLIV, p. 435). Supra. p. 606, n. 3, sur Agni-oiseau.

(1) Mrs. Sinclair Stevenson, *The Rites of the twice-born* [Religious quest of India]. London, 1920, p. 354.

rait à première vue, un petit monde à part : ce sont autant d'hypostases d'un seul et même monde et elles n'ont toutes ensemble qu'une réalité unique, la sienne. De là vient qu'elles n'aient pas de valeurs séparées, posées chacune à l'exclusion des autres : ce qui entraînerait l'impossibilité de croire à la présence du serpent Ananta sous chacun des édifices.

Il est indispensable ici de se représenter avec netteté la nature des problèmes posés par la consécration du microcosme architectural. Il ne s'agit pas seulement de tracer une image conforme à l'univers, il faut encore qu'elle lui devienne intérieurement équivalente. En termes plus rigoureux, on ne se propose pas d'édifier une figure du monde, mais le monde même dans une figure. Or, on le voit, c'est le principe du rite védique qui se survit en cela. A l'Inde ancienne ne suffisait pas l'idée d'une image structurale mystiquement ressemblante à Puruṣa. L'opération constructive s'identifiait, en valeur absolue, avec le sacrifice cosmique perpétuellement renouvelé qu'est l'existence du monde. L'architecte indien contemporain ne conçoit pas autrement son œuvre.

Cet accord est assez remarquable, si l'on veut bien considérer que nos informations couvrent trois millénaires. Le puruṣa des *Çilpa çāstra* de l'Inde médiévale est le descendant en ligne directe de Puruṣa, modèle des autels védiques, et de nos jours enfin, il n'est pas oublié quand se construit rituellement l'habitation.

⁂

Bien que la coutume des sacrifices sanglants, perpétuée avec divers accommodements, ait tendu à s'oblitérer, sa valeur primitive ne peut donc guère prêter au doute. Comme Oldenberg l'avait clairement aperçu, c'est l'homme qui a été la victime-type. L'essence du monde consistant, selon la doctrine, dans son invisible et omniprésente nature de Puruṣa, il est manifeste que l'opération aboutissant à intégrer une personne humaine dans l'édifice n'a pu avoir d'autre fin et d'autre résultat que de faire passer sous cette forme dans le microcosme religieux une essence individuelle destinée à en parachever la consécration.

L'analyse des traditions relatives à la fixation du serpent mythique vient de nous faire toucher du doigt la difficulté d'assimiler au cosmos une parcelle de terrain déterminée. Pour la mettre ainsi hors série, on doit y condenser obligatoirement l'univers. C'est là sans doute ce qui éclaire tous les développements précédents. Le rite védique de l'agnicayana pourvoyait à ces obligations : on logeait l'âme cosmique à l'endroit choisi en y insérant une réplique mortelle du grand Puruṣa — violence qui se sera atténuée lentement au cours des âges, mais qui forme encore actuellement le fond des conceptions architecturales de l'Inde.



Peut-on tenter quelque application de ces principes à l'archéologie du stūpa ?

Laissons de côté pour le moment le problème encore obscur des origines et ne considérons le monument qu'à une époque où ses traditions sont bien fixées, époque pour laquelle nous disposons notamment des témoignages chinois. Dans le domaine ainsi délimité, il semble que l'on puisse répondre sans hésiter par l'affirmative. A cette date tout au moins, la valeur cosmique du stūpa n'a plus en effet à être démontrée. Signalée déjà par plusieurs auteurs, nous la croyons établie désormais par les analyses architecturales présentées dans les premières parties de ce mémoire : comme l'autel védique, le stūpa est une image architecturale du monde.

Il est donc tout indiqué de se demander si les restes mortels du Buddha ou de ses disciples, introduits dans ce microcosme, ne l'auraient pas complété en le douant, dans l'esprit des fondateurs, d'une vertu et d'une vie symboliques analogues à celles que le sacrifice d'un puruṣa pouvait conférer aux constructions rituelles des traditions plus anciennes. La simple lecture des *Mémoires* de Hiuan-tsang nous inciterait à le croire. Il n'y est question, pour ainsi dire à chaque page, que de stūpa qu'anime une puissance mystérieuse : aux jours de jeûne une lumière en jaillit, et l'on entend à l'intérieur les accents d'une musique surnaturelle. Nous avons eu l'occasion de relever ces croyances et nous avons montré comment elles procèdent de la valeur cosmique attribuée au monument. La musioue, par exemple, n'est autre que celle des Gandharva, jouant pour les dieux dont les paradis s'étagent sur les flancs du Meru céleste, dissimulé sous la coupole. La lumière que laisse transparaître la masse de pierre est le rayonnement de ce monde caché.

Cependant cette lumière cosmique n'est pas moins certainement en relation avec les reliques abritées sous la coupole. Les reliques du Buddha jouissent, on le sait, de la propriété de s'illuminer aux jours de jeûne. On peut croire que si l'édifice entier émet ces jours-là une clarté, c'est un reflet de celle que le dépôt sacré répand au dedans : Hiuan-tsang le laisse entendre à peu près textuellement au moins une fois, à propos d'un miracle qui se serait produit au stūpa de Peshawer, — tradition qui dissimule peut-être le souvenir de quelque phénomène électrique, mais qui nous intéresse surtout par la forme qu'elle a prise dans l'esprit populaire : « Un jour, du milieu du stūpa, il s'éleva tout à coup une fumée épaisse et peu d'instants après on en vit sortir une flamme violente. Les témoins de ce spectacle crurent que le stūpa était déjà consumé. Mais après qu'ils eurent regardé pendant longtemps, la flamme s'éteignit et la fumée se dissipa. Ils virent alors les reliques qui, semblables à des perles blanches et à des diamants, faisaient le tour de la flèche, montaient jusqu'aux nuages par un mouvement circulaire et redescendaient en décrivant une spirale. » Dans ce cas exceptionnel, on se figurait avoir vu les reliques elles-mêmes au milieu des miracles qu'elles produisent. En temps ordinaire, la mystérieuse phosphorescence des stūpa ne devait donc provenir que d'elles ; c'était une perception moins directe des effets de leur puissance, cantonnés à l'intérieur

de l'édifice. Le monument et le dépôt, chacun pour son compte et tous deux ensemble, participent ainsi au même pouvoir cosmique.

A vrai dire, il n'est pas douteux que les stūpa ne dussent leur vie surnaturelle en majeure partie au dépôt qu'ils pouvaient recevoir : l'idée n'est pas entièrement nouvelle et, comme nous l'avons dit, la simple lecture des textes la suggère. Il importe davantage de saisir exactement le rapport existant entre cette croyance et la tradition brâhmanique, rituelle et architecturale. Selon nous, ce que les reliques donnent aux stūpa, ce n'est pas seulement un pouvoir magique indéfini, c'est véritablement la vie.

Les chroniques pâlies vont nous fournir une confirmation précieuse de cette théorie. En relatant les ravages portés par les envahisseurs tamouls dans l'île de Ceylan, elles nous les dépeignent en effet éventrant les stūpa dont ils arrachent *la vie*, en extirpant les reliques qu'ils enfermaient. Ce sont les propres termes employés dans ce passage capital : le dépôt sacré constitue l'âme, la vie (*jīvita*) de ces constructions [1]. N'est-ce là qu'une manière de s'exprimer ? Elle serait déjà assez remarquable : car ce qui s'y exprime, ce sont en même temps les notions que nous venons de poursuivre dans les rituels brâhmaniques. Mais nous allons avoir l'occasion de passer en revue bien d'autres témoignages confirmant la similitude des conceptions relatives au stūpa et de celles qui s'attachent aux autels cosmiques des *Brāhmaṇa*.



Cette analogie, tout d'abord, élucidera mieux qu'aucune des théories admises actuellement, certaines circonstances assez souvent attestées, mais encore mal expliquées, de la consécration des stūpa. Nous avons dit que plus d'une fois ceux-ci ont été bâtis avant que leurs fondateurs ne se fussent procuré les reliques destinées à y être enfermées. L'interprétation courante, qui subordonne le stūpa aux reliques, s'applique mal, ou même ne s'applique pas ici. On ne construisait pas ces stūpa pour les reliques, on ajoutait seulement (et on pouvait à la rigueur se dispenser d'ajouter) les reliques au stūpa une fois construit, ce qui est très différent. Les récits des voyageurs chinois attestent que certains de ces édifices étaient si peu destinés, dans le principe, à recevoir cette consécration supplémentaire qu'un miracle se trouva nécessaire — soit que le stūpa se fendît ou fût soulevé magiquement — quand on se vit à la tête de reliques à y placer. Rien n'avait été préparé pour recevoir un tel dépôt.

On nous permettra de rappeler à ce propos les lignes de M. Foucher, que nous avons déjà commentées : « C'est pour remplir une prédiction que Kaniṣka a bâti sa *grande pagode* : il n'y enferme de reliques qu'après coup et pour ainsi dire par surcroît. A propos de deux autres stūpa, l'un du Kapiça

(1) *Cūḷavaṃsa*, LXXX, 68 sq.

et l'autre de Khotan, HIUAN-TSANG note encore que l'on avait commencé par faire cette « œuvre pie », de les construire... Si d'autre part on lit dans SONG YUN le récit de l'introduction du Bouddhisme à Khotan, il en ressort clairement que la forme extérieure du stūpa a une valeur spécifique qu'aucun autre édifice, quoi qu'il contienne, ne saurait prétendre à remplacer. » (1)

Le témoignage de HIUAN-TSANG mérite qu'on s'y arrête un instant. Nous avons étudié précédemment le miracle par lequel le stūpa du ministre Rāhula, au Kapiça, passait pour s'être ouvert afin d'accueillir dans ses flancs un dépôt de reliques, non prévu dans le plan primitif.

« Ce stūpa, dit le texte, a été bâti jadis par un ministre de ce royaume nommé Rāhula. Après qu'il a eu achevé cette entreprise, il vit en songe un homme qui lui dit : Le stūpa que vous venez d'élever ne renferme pas encore de *çarīra*. Demain matin quelqu'un viendra en offrir au roi. Il faut que vous les demandiez à Sa Majesté. » Observons qu'aux termes de ce récit l'œuvre pie de Rāhula était entièrement achevée (功既成已), telle qu'il l'avait conçue, avant que les reliques ne lui arrivassent « pour ainsi dire par surcroît ».

De même à Khotan : pour honorer un saint homme, le roi avait construit un monastère pourvu d'un stūpa. Celui-ci était terminé lorsqu'échut au prince la bonne fortune de se procurer « plusieurs centaines de grains de çarīra ». Tout heureux de son acquisition, il ne s'en désolait pas moins du contretemps : « Pourquoi ces reliques m'arrivent-elles si tard ? Si elles étaient venues plus tôt, j'aurais pu les placer au-dessous du stūpa : quelle manifestation de pouvoir transcendant ç'eût été ! » Ici encore un miracle arrange les choses : le religieux soulève le monument comme en se jouant et le replace sur le sacré dépôt, descendu entre temps dans une fosse hâtivement creusée.

Ce stūpa se trouvait doué d'un sens suffisant de par sa forme seule, puisque le roi ne s'était pas réservé, en l'établissant, la possibilité d'y introduire un dépôt à date ultérieure. L'addition des reliques n'a constitué qu'un complément à cette valeur propre, quelle qu'elle ait été : le dépôt couronne le symbolisme, il ne le crée pas. Sa signification et celle de l'œuvre architecturale sont de même nature, de même origine mystique. Mais la signification du stūpa sans reliques, compte tenu de sa forme et de sa structure mystique, est sans nul doute cosmologique avant tout. Dès lors, le dépôt n'avait-il pas un sens apparenté ? La vie surnaturelle que ce dépôt confère au stūpa s'exprime précisément, il est d'un haut intérêt pour nous d'avoir à le constater, par des phénomènes dont le symbolisme est lui aussi tout cosmologique : musique des mondes divins, « rayons cosmiques » versicolores, etc.

On peut donc bien être tenté de croire que l'ensevelissement *post festum* des restes du Buddha dans un cénotaphe bâti à l'image du monde rentre dans le cadre des conceptions que déjà par elle-même matérialisait la forme seule

(1) Supra, p. 585.

de l'édifice ; elle en est complémentaire. Cet ensevelissement n'est qu'une allégorie parachevant le symbole cosmique : avec les objets sacrés, la vie (*jīvita*) entre dans le « corps » architectural.



Ces considérations résolvent l'antinomie irritante à laquelle ont abouti jusqu'ici toutes les tentatives d'interprétation du stūpa. Dans l'étude archéologique de ce monument, la valeur funéraire et la valeur symbolique se sont toujours présentées en concurrence. M. SENART tire la première de la seconde, la majorité des archéologues, avec M. FOUCHER, la seconde de la première. Mais nous avons vu que les deux hypothèses, comparées aux faits et à la chronologie, se sont révélées également peu satisfaisantes.

Un point du moins est acquis, à savoir l'invraisemblance d'une opposition originelle entre deux catégories de stūpa qui auraient répondu à des fins spirituelles distinctes. Textes et monuments ne suggèrent aucunement cela et les documents qu'on vient de relire achèveront d'écarter l'hypothèse : un stūpa, bâti pour lui-même, sans reliques, les admet ensuite tout aussi naturellement qu'il avait paru naturel qu'il n'en eût pas. C'est un surcroît de sainteté, et voilà tout. Il n'y a évidemment qu'une seule espèce de ces monuments, qu'ils soient ou non enrichis d'un dépôt : la différenciation ne peut être que secondaire et tardive.

C'est, nous dira M. FOUCHER, qu'au moment où l'on n'a plus disposé de reliques qui pussent être tenues authentiques, le prestige des cendres du Maître s'était reporté sur leur abri. Même vide, celui-ci reste saint : *stat magni nominis umbra*. Rappelons cependant et précisons nos objections. Les reliques et leurs justifications d'origine, dans tout le monde bouddhique, n'ont jamais fait défaut. N'oublions pas — c'est un fait un peu de tous les pays — que chaque lieu de culte ne garantit que son propre mobilier sacré : qu'il y ait beaucoup de faux ailleurs, peu importe ! L'argument de bon sens énoncé par BURNOUF, à savoir l'impossibilité de multiplier indéfiniment les cendres, prouve trop. Si l'on se reporte à HIUAN-TSANG, on voit qu'il a visité par dizaines sur tous les sites sacrés des stūpa où l'on prétendait conserver « plusieurs *cheng* 升 », (à peu près un litre) de reliques du Buddha : une seule province en eût offert aux fidèles plus peut-être qu'il n'y en avait eu en tout, selon les sūtra, lors du premier partage, auprès du bûcher. Un petit miracle aidait au besoin à ajouter quelques parcelles à des trésors si universellement répandus (nous avons vu qu'on ne s'en est jamais privé) et cette futile addition ne devait que bien peu surtaxer la crédulité populaire. Si le stūpa n'avait été qu'une simple tombe, on peut parier qu'il le fût resté : jamais on n'aurait hésité à lui fournir le nécessaire.

Donc le stūpa dépourvu de reliques reste lui-même. Mais alors, s'il n'est pas une tombe, qu'est-il séparément, ou allégoriquement : hutte solidifiée,

temple du feu ? Nous ne pouvons plus nous arrêter à des suggestions aussi inacceptables et dont il a été fait justice. Toute issue paraîtrait ainsi se fermer et nous serions prisonniers de l'antinomie énoncée ci-dessus.

Il n'en est rien. Nous avons affaire à une sépulture qui est *par elle-même* un véritable temple. C'est une tombe-sanctuaire. Le seul mal, croyons-nous, a été de ne pas reconnaître que valeur funéraire et valeur cosmologique sont deux aspects simultanés d'une même représentation religieuse, en laquelle s'absorbe la contradiction signalée. A la date où nous la saisissons authentiquement par les textes comme par l'architecture comparée, la signification funéraire du stūpa est un fait, mais aussi elle est essentiellement cosmologique, et cela *en tant que funéraire*, tout comme la signification cosmologique, elle aussi bien attestée séparément, est liée d'une façon étroite à une qualification funéraire. Ni l'une ni l'autre ne sont explicables à part. Il faut les interpréter d'un seul coup. Toute l'histoire du stūpa, quand on l'aura bien comprise, ne sera que le commentaire de cette formule.

La notion en laquelle se réunissent les termes opposés jusqu'ici, est à nos yeux celle même que nous a laissé entrevoir l'examen des rituels brâhmaniques, et l'introduction éventuelle des reliques dans le stūpa, monument cosmique, prend pour nous un sens analogue à celui du sacrifice — facultatif, mais désirable — d'une victime humaine au moment où l'on consacre un autel, un sanctuaire ou une maison, mystiquement identifiés au monde, et auxquels l'opération fournit par là-même une façon d'âme microcosmique.



Dans les traditions que nous allons tenter de restituer, l'édifice funéraire est un monde des morts en miniature, conception dont l'ethnographie fournirait plus d'un exemple, à tous les degrés de la culture ; mais en outre et surtout, ce monde est ici conçu, à l'imitation d'ailleurs de l'univers réel, comme l'effigie symbolique d'un homme, d'un Puruṣa cosmique. Il en résulte que la tombe devient beaucoup moins l'habitation du mort qu'une sorte de corps artificiel substitué à la dépouille mortelle, un « homme cosmique » funéraire, où logera l'entité magique qui prolonge le défunt (quelle que soit la nature de cette entité : ne parlons à la légère ni d'âme ni d'esprit). C'est un nouveau corps architectural, qui est, si l'on veut, le logis du mort, mais seulement à la manière dont son corps l'avait logé de son vivant.

Autrement dit (et toujours sous les mêmes réserves chronologiques), le stūpa funéraire, le stūpa symbolique et la personne mythique du Buddha, d'une part, l'autel du feu et peut-être la tombe védique, d'autre part, comme enfin la formule générale de la cosmologie indienne sont autant de termes évidemment très disparates en apparence, mais qui au fond s'identifieraient, à ce qu'il nous semble comprendre, par leur assimilation concordante, avec un terme unique dont nous avons assez discuté pour n'avoir plus à le traduire : le Puruṣa.

En soi, l'idée était simple, et aux esprits qui l'ont formée elle n'a pu manquer de paraître logique. La personne de l'homme représentait — croyaient-ils — un reflet de l'univers et sa vie une hypostase de la vie cosmique. Comme le corps, image du Grand Tout, a constitué de son vivant, pour l'homme, un support animé, la tombe après sa mort sera donc, avec les restes qu'elle pourra recevoir, le support de toute sa survie, ou plus généralement de toute qualification qui lui sera reconnue par delà la mort. Du fait qu'elle est un monde funéraire, la tombe est un corps, ne serait-ce que parce que le monde, son modèle, en est un. Un corps architectural, avons-nous dit — on pourrait sans doute ajouter : un corps de substitution, qui équivaut à l'homme et veut être traité comme tel. Par conséquent, l'insertion des restes mortels dans la structure — les débris de la victime dans le cas de l'autel du feu, les restes du mort dans certaines traditions funéraires védiques, et enfin les reliques du Buddha, douées d'une vertu surnaturelle, dans le cas du stūpa — aurait eu surtout pour objet d'assurer le transfert magique ou la transmutation de la personne défunte : trait d'union, ou, selon une conception commune en ces matières, contact assurant le passage, mieux, l'identité, de ce qu'elle était à ce qu'elle devient, quoi qu'il faille entendre par un tel *devenir*.

Chapitre III.

L'architecture funéraire et la notion de corps substitué.

La valeur cosmique du stūpa est, de toutes les qualifications de ce monument, la plus aisément saisissable à la date où nous l'étudions : aussi est-ce par elle qu'en bonne méthode il s'est imposé de commencer. Maintenant qu'en gros elle se trouve acquise, réservons provisoirement son explication définitive, pour pousser notre recherche dans la direction adverse, que nous venons d'entrevoir et qui vise à l'identification directe du stūpa avec un corps mystique du Buddha. On se souvient de la formule saisissante consignée, tardivement il est vrai, dans le *Sang hyang Kamahāyānikan* javanais : « le corps du Buddha, vu du dehors, est un stūpa ». D'accord avec le symbolisme des autels védiques (dont l'analogie avec le stūpa se verra mieux bientôt), ce que nous venons de suggérer à la fin du chapitre qui précède, c'est en somme une dérivation détournée de cette identification. Le stūpa étant une représentation du monde, et le monde étant assimilé au corps du Buddha, le stūpa sera lui aussi ce même corps. Schématiquement :

Puruṣa	Buddha
‖	‖
cosmos = autel	cosmos = stūpa.

Ce qui entraîne les égalités obliques : autel = Puruṣa et stūpa = Buddha.

Mais aussitôt se lève une question essentielle : ce schéma résume-t-il l'histoire authentique du symbolisme ou en exprime-t-il seulement la structure à un moment donné ? L'idée de voir dans le stūpa un substitut du Buddha n'est-elle venue qu'après l'accomplissement d'un double processus d'assimilation, d'une part entre le stūpa et le cosmos, d'autre part entre celui-ci et le Buddha ? Ne serait-ce pas ramener jusqu'à une date assez basse la genèse des conceptions religieuses et architecturales dont nous poursuivons ici l'étude ? Nommément elles n'auraient guère pu surgir qu'après l'élaboration définitive de la théorie cosmique du dharmakāya, et, comme telles, n'auraient de sens qu'en fonction du mahâyânisme pleinement développé.



Dans le cas de la formule védique, l'historicité du processus de reconduction suggéré par notre schéma est à peu près certaine. Au niveau du rituel brāhmanique, on voit mal quel rapport il y aurait entre l'autel et Puruṣa (tels que les conçoivent et que les définissent les textes) en dehors de l'idée fondamentale que l'édification progressive du premier est la reconstruction du corps cosmique du second : or c'est justement ce qu'exprime l'interposition du mot *cosmos* entre le terme architectural et le terme mythique. Il est vraisemblable que la notion d'un corps cosmique, ou de l'anthropomorphisme de l'univers a précédé les autels du feu et les particularités rituelles ci-dessus exposées. La « reconstruction » de Prajāpati, telle qu'on nous l'a décrite, découle de la théorie, et quoique souvent le rite ait suscité l'idée abstraite, dans ce cas spécial au contraire, il est trop complexe, et par lui-même trop arbitraire pour n'en pas dépendre largement.

D'un autre côté on pourrait faire observer que l'autel, considéré comme un exemple particulier de bâtiment, a déjà pu être mis en rapport, avant tous ces raffinements et seulement au titre général dont il est un cas d'espèce, avec le sacrifice humain, si universellement attaché à l'édification des structures religieuses, politiques, et même domestiques (ordinairement sous ses formes atténuées), c'est-à-dire avec la mise à mort et une sorte d'apothéose architecturale d'un *puruṣa*. En ce sens, l'insertion de restes humains dans cet autel trahirait, par-dessous la tradition fondée métaphysiquement sur la médiation : autel = cosmos = Puruṣa, la persistance d'un symbolisme plus simpliste, défini par le rapport direct : bâtiment = *puruṣa*, devenu ici : autel = Puruṣa.

Mais si l'association d'une victime à toute construction importante est ancienne et générale, et préparait ainsi la conception élaborée des rituels, par contre l'identification catégorique de la victime à la structure, admise par ceux-ci, est sans doute un fait nouveau, surtout allant jusqu'à la correspondance partie à partie, comme ils la conçoivent. Ce n'est plus donner un gardien au bâtiment, c'est un homme qu'ils bâtissent.

Comment en est-on venu à ce paradoxe ? On devine derrière lui le heurt de plusieurs traditions distinctes dont ce qu'il contient d'irrationnel exprime le conflit. En premier lieu, on remarquera que c'est avant tout au sol même que le *vāstu puruṣa* s'identifie : ce n'est qu'après coup que son essence imprègne la construction. Or dans les chapitres qui vont suivre, l'étude des cultes chtoniens nous amènera à constater qu'on a souvent identifié la victime avec le sol où l'on enfouit ses restes ou qui absorbe son sang [1]. A certains égards, il semble que les rituels brâhmanique et bouddhique aient transporté à l'édifice (celui-ci résumant l'aire sacrée où il s'élève) un symbolisme d'assimilation ou de personnification plus anciennement attaché à cette aire elle-même.

Nous pouvons dès maintenant assigner à la tradition brâhmanique une autre origine partielle, nullement exclusive, mais plus précise et plus proche. Dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la construction de l'autel du feu est mise en étroit rapport avec celle de la tombe (*çmaçāna*) de l'*agnicit*, c'est-à-dire de l'homme qui, dans sa vie, a construit un autel de feu. Les deux édifices sont complémentaires, et le second achève logiquement ce que le premier a commencé, à savoir la confection d'un autre corps au bénéfice du sacrifiant, en prévision du temps où sa personne mortelle se désagrégera. Le rite funéraire qui termine le cycle a pour seul objet l'intégration définitive de l'*agnicit* dans un corps structural permanent.

Nous croyons que là est la solution de nos difficultés. Les considérations que l'on vient de lire nous permettent en effet de restituer, à la source des rituels élaborés par les grandes religions de l'Inde, un culte ancien et fruste, dont nous allons passer en revue les traces et selon lequel la tombe devenait, en absorbant les restes de l'homme, un nouveau corps pour cet homme. De leur côté, et indépendamment des contacts qu'elles purent avoir avec cette tradition, les croyances savantes s'étaient donné de longue date des lieux de culte, puis des autels et plus tard des temples essentiellement conçus comme des aires où le monde fût rassemblé, ou comme le monde lui-même, sous le signe du sacré. De plus en plus, au fur et à mesure du double progrès des connaissances semi-scientifiques et de la technique architecturale, elles incorporaient de leur cosmologie dans les constructions. Leur but, du moins pour le vieux brâhmanisme, est clair : il fallait amener le sacrifiant dans le domaine du sacré. On réalisait donc ce monde dans une forme médiate, sur le terrain rituel. Or, on n'ignore pas que le mouvement général des idées portait cependant à se représenter avec une netteté croissante cette essence secrète du monde, avec laquelle justement on voulait communiquer, sous les traits d'un Homme cosmique,

---

[1] Voir aussi *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra p. 374 sq.

le Grand Mâle, ou Puruṣa. L'accès au sacré tendait ainsi à devenir une réunion avec une personnalité transcendante. De son vivant, on y touchait, à sa mort, on s'y perdrait, si tous les rites avaient été dûment accomplis.

L'autel, de tout temps, menait au Dieu. Comment l'est-il proprement devenu ? D'abord sans doute, comme on vient de le voir, parce que l'autel se trouvait être déjà le monde, et que celui-ci devenant Puruṣa, celui-là était par lui-même le puruṣa architectural tout construit. Mais l'on doit aussi présumer que l'identification (sans doute préalablement acquise) du mort avec son tombeau aura prêté par contagion de la vivacité et de la couleur à ces identifications rituelles du sacrifiant avec l'autel désormais assimilé au Puruṣa. La tombe était une figure funéraire, en laquelle déjà le retour au Dieu Tout était matérialisé. Il est ainsi mieux compréhensible que les mêmes règles de construction aient été suivies pour les deux objets où se manifestaient de la sorte soit une fusion temporaire, soit l'union définitive avec l'Homme ou le Puruṣa du Monde. Par un échange auquel tout conduisait, la première notion n'a pas moins dû aider la seconde à s'organiser cosmologiquement que celle-ci amener de son côté l'anthropomorphisme cosmologique à se préciser dans la conscience religieuse.

Si dans l'ordre logique le tombeau de l'*agnicit* achève l'opération rituelle amorcée par l'édification de l'autel, il n'est en effet nullement assuré que tel soit irréversiblement l'ordre historique ; la conception *corporelle* de la tombe et les règles de son établissement ont pu précéder, dans leur aspect primitif, le symbolisme de l'homme cosmique, construit comme autel. Les données ethnographiques que nous examinerons tendraient à prouver que l'homme a pu, antérieurement à ces somatologies cosmologiques et indépendamment d'elles, être « construit » comme tombeau ou comme tablette funéraire. Lorsqu'il s'est identifié au monde, par une conception vaste et savante, ce corps qu'on lui offrait après sa mort n'a-t-il pu contribuer à donner l'idée générale des autels anthropo-cosmiques, corps substitués, ou à d'autres égards « tombes provisoires » du sacrifiant, s'il est vrai que le sacrifice fasse momentanément passer celui-ci dans l'autre monde ? Les analogies qui se décèlent entre les deux structures, selon les rituels brâhmaniques, et la valeur plus complète, finale, en un mot, attribuée par eux à la tombe, porteraient à croire que c'est d'elle que sort pour une bonne part ce symbolisme, bien qu'il soit clair que la structure cosmique élaborée pour les autels a pu par un choc en retour préciser et enrichir les formes de la sépulture.



Donc, interférence entre deux traditions, l'une funéraire, sans doute fort ancienne, et tendant à identifier le tombeau avec un double du mort (on va l'étudier plus en détail) ; l'autre, rituelle, plus savante, et qui portait à faire de l'aire sacrée et de l'autel une reproduction de l'univers. Les deux se

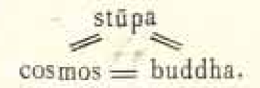
rejoignent dans la théorie qui voit cet univers comme un homme gigantesque, auquel le mort se réunit. Il en résulte que l'autel de l'*agnicit*, dispositif temporaire, et sa tombe, dispositif définitif, ne font qu'un en deux formes apparentées ; ce sont deux corps : l'autel est un corps symbolique, la tombe funéraire.

Cette opposition au sein d'une unité fondamentale rappelle par plus d'un trait celle qui se montrait tout à l'heure entre les stūpa symboliques et les stūpa funéraires. Les premiers sont vides de reliques, les seconds en sont pourvus, plus complets par cela, mais restant de même valeur essentielle — tout comme dans le *Çatapatha brāhmaṇa* la tombe parachève l'opération magique entreprise avec l'autel du feu (1). La valeur funéraire, dans les deux cas, est en elle-même cosmologique.

Le monument bouddhique est-il donc tiré de la même évolution que les structures brâhmaniques ? L'examen du culte qui l'entourait (et que notamment les chroniques pâlies nous feront connaître en détail), nous permettra avant peu de nous faire une opinion à cet égard, et la parenté du stūpa et des autels védiques ira en se précisant dans les pages qui vont suivre.

Il ne sera pas nécessaire que le facteur anthropomorphique et le facteur cosmologique se soient affirmés d'abord séparément dans l'histoire du stūpa, pour se réunir ensuite, par une synthèse dont on ferait honneur au seul bouddhisme, et pour aboutir finalement aux traditions javanaises, où de façon explicite le bâtiment est à la fois le monde et le Buddha, parce que le Buddha est le monde. Il ne sera pas nécessaire non plus que cette élaboration architecturale ait été précédée et conditionnée par l'acquisition ou la mise en lumière dans le bouddhisme dogmatique, de la théorie définitive du dharmakāya. La synthèse était d'ores et déjà réalisée dans la structure rituelle des brâhmanes, à la date où s'est constitué le stūpa, tel que nous le connaissons : si nous croyons pouvoir affirmer que celui-ci a beaucoup emprunté aux autels du culte du feu, c'est que dans la dogmatique bouddhique se décèlent en même temps, à titre de confirmation, plus d'un emprunt de même provenance.

Le symbolisme cosmique et le symbolisme funéraire ayant ainsi été simultanément adoptés, à un moment où ils étaient déjà réunis par l'élaboration pré-bouddhique, resteront, dans l'archéologie du stūpa, foncièrement indiscernables. Ce sont deux pentes d'une même conception, ce que traduirait assez bien la formule fermée :



(1) Le fait est encore plus frappant si l'on compare la relation existant entre l'autel de l'*agnicit* qui lui sert de corps magique de son vivant et sa tombe, avec la relation unissant les stūpa élevés du vivant du Buddha (selon la légende) sur quelques-uns de ses cheveux et ses stūpa funéraires.

Selon les écoles, selon les époques, l'une ou l'autre de ces liaisons s'est trouvée renforcée, mais toutes, virtuellement, sont toujours présentes, ne serait-ce que du fait de leur préexistence dans les traditions dont le bouddhisme, en concevant son stūpa, s'est si largement inspiré. Partout le reliquaire est un substitut plus ou moins conscient et clair du Buddha et partout il a en même temps valeur de microcosme.

Ces remarques justifient la formule à laquelle nous avons abouti, à savoir que le symbolisme du stūpa n'est pas alternativement funéraire et cosmologique, mais l'un et l'autre ensemble : l'un par l'autre, et la réciproque. Son symbolisme funéraire est cosmologique, son symbolisme cosmologique est funéraire, car il est le monument d'une survie cosmique. Ce n'est pas dire que le premier bouddhisme ait été mythologique, et que la tombe du Buddha ait été dès l'origine un Buddha et le monde à la fois — d'elle nous ne savons rien. C'est le stūpa tel que nous le connaissons positivement, et lui seul, auquel s'applique l'analyse. Quand on l'a adopté, en spécifiant, sous le voile léger du conte, qu'il venait d'autre source que de tradition monastique (le Buddha aurait dit aux disciples de le laisser établir par les gens du siècle selon leurs idées), c'est bien sans doute un édifice anthropo-cosmique que l'on se donnait comme modèle. Un tel choix indiquerait jusqu'à un certain point des affinités de doctrine préalables, mais l'hypothèse permet cependant de croire que, tout en se rapprochant assez des croyances étrangères pour admettre l'emprunt d'une telle tradition structurale, le bouddhisme des inventeurs du stūpa n'avait pas encore lui-même poussé la théorie somatologique et cosmologique jusqu'au point de perfection qu'eût impliqué la création doctrinale *ex nihilo* dans leur esprit du stūpa, en sa complexité symbolique : on a établi le monument en grande partie à l'imitation de traditions antérieures, les idées ont suivi. Ou du moins la rigueur de la théorie, d'abord confusément admise, s'est fait jour graduellement, guidée par l'emprunt architectural et ses connotations brâhmaniques.



A quoi donc se rattache l'assertion du *Sang hyang Kamahāyānikan*, que le stūpa est la forme du Buddha ; quelles en sont les sources, et jusqu'où ce symbolisme remonte dans l'histoire du bouddhisme, tel sera surtout pour l'instant notre texte. Le problème s'éclairera de proche en proche. Pour en revenir à notre schéma, ce sera désormais nous préoccuper de la liaison stūpa = buddha, autant que de la liaison stūpa = cosmos, dégagée dans ce qui précède.

Nous savons d'avance que cette recherche suivra de près non seulement certaines idées mahāyānistes, mais aussi la tradition cinghalaise elle-même. Lorsque celle-ci nomme les reliques enfermées dans le stūpa « la vie » (*jīvita*) de l'édifice, cette notion est visiblement la donnée complémentaire des doctrines identifiant au « corps » du Buddha celui de la construction.

Que le stūpa soit le corps même du Buddha plutôt que sa tombe, la formule sonnera singulièrement à des oreilles occidentales. Elle nous éloigne de l'époque — répétons-le, toute théorique, — où l'on nous dit qu'on aurait enterré les morts sans faire de métaphysique sur leur tombe. Nous ne la considérons pourtant pas comme un raffinement tardif : ce serait plutôt, à notre sens, une survivance indirecte d'idées primitives. En gardant les expressions de M. Foucher, nous dirions qu'elle est, pour le bouddhisme, un legs d'une période où l'on n'enterrait pas encore les morts sans faire de métaphysique sur leur tombe — ce moment, dans l'Inde, n'est pas encore venu.

Peut-être sera-t-il bon d'éclaircir ces données en montrant comment le problème se pose de façon très analogue dans d'autres domaines culturels dont la suite de ces recherches attestera qu'il est permis de faire état à propos de l'architecture et de la croyance bouddhique anciennes. C'est ici que prend place le fond de tableau ethnographique dont nous avons tout à l'heure indiqué la nécessité.



Les premiers documents que nous aurons à examiner vont être relativement modernes : ce seront les *kut* ou stèles funéraires des Chams de l'Annam. C'est qu'autour de ces sépultures il nous a été permis de saisir directement une tradition sans doute affaiblie (le contraire étonnerait chez ce peuple en régression), mais qui pourra d'autant mieux nous aider pour l'étude des faits anciens que, l'ayant observée sur le vif, nous croyons avoir pris une communication plus immédiate de son sens. Or, disons-le encore une fois, il s'agit ici de notions peu familières à notre conscience et dont ce n'est pas une petite tâche que de déterminer la portée.

« Après la crémation », note Aymonier (il décrit assez bien les faits et nous commencerons par relever son interprétation, pour insuffisante qu'elle soit à certains égards), « la famille recueille trois fragments des os frontaux... Ces ossements sont placés dans de petites boîtes de métal appelées *klong*... [Au bout d'un an, et après diverses cérémonies] la boîte est enterrée avec les autres ossements des ancêtres sous les *kout* ou pierres tombales de la famille. Les Tchames appellent *kout* chacune et aussi l'ensemble des bornes, généralement au nombre de cinq, trois pour les hommes, deux pour les femmes, qui sont alignées à côté les unes des autres pour constituer la tombe de la famille.

« Ces bornes, brutes pour les femmes, grossièrement travaillées pour les hommes, mesurent trois coudées de longueur environ, dont une coudée en terre. On les rencontre au milieu des propriétés de la famille, sous un arbre ou dans un petit bosquet. Les pauvres gens, qui n'ont pas de terres, cachent les *klong* contenant les ossements de leurs ancêtres sous des roches, dans les bois, sous de grands arbres.

« A en juger par certains débris dans la vallée de Parik, de Karang, les pierres tombales princières étaient peut-être remplacées jadis par des statues... » [1]

Plusieurs de ces détails prêteront à des recoupements intéressants : il est clair cependant qu'AYMONIER n'a pas entrevu la présence du symbolisme que nous nous efforçons de restituer et selon lequel la tombe est une manière de personne funéraire. Au cours d'une enquête sur les conceptions chames de la survie, nous avons eu au contraire, à de certains moments, le sentiment très net que le *kut* prenait cette apparence de corps substitué, qui nous intéresse ici au premier chef [2].

---

(1) E. AYMONIER, *Les Tchames et leurs religions*, RHR., XXIV (1891), p. 265 sq.

(2) De ces « corps funéraires » chams il faut rapprocher les croyances annamites et chinoises relatives à la *tablette* qui est censée représenter les défunts. Nous avons donné un résumé des faits annamites, avec une bibliographie assez détaillée (ouvrages européens et traductions) dans l'*Indochine* de M. Sylvain LÉVI. Tout d'abord, le corps, lavé et dûment habillé, est mis en bière après un simulacre de repas. Il semble qu'on le gardait jadis à la maison jusqu'à sa dissolution naturelle, pour enterrer ensuite les ossements dans un lieu faste. De nos jours, il est porté en terre, en grand appareil, dans la semaine qui suit le décès. Le catafalque, brûlé sur la tombe, figure une maison qu'on envoie ainsi dans l'autre monde au service du défunt. Le rite essentiel s'accomplit auprès de la fosse : c'est l'introduction de l'âme défunte dans sa tablette funéraire. Après la mort, l'âme est en effet supposée temporairement logée dans une pièce de soie blanche nouée en poupée, l'âme en soie (*hồn bạch*), solennellement amenée auprès de la tombe sur un char dit « le char de l'Âme ». Avant que le corps ne soit recouvert, s'effectue le transfert du défunt dans sa tablette. Dès ce moment, le chiffon de soie n'est plus qu'une dépouille inerte : on l'enterrera à l'écart après le retour à la maison. C'est maintenant la tablette qui est le défunt.

La tablette funéraire consiste en une double planchette : en avant d'une première plaque de bois où est écrit le nom du mort, on applique une seconde planchette, blanchie à la chaux, pour cacher l'inscription : un pied où elles s'encastrent les maintient ainsi verticales. On a inscrit le nom d'avance, mais en omettant un seul trait, qu'un lettré trace à l'instant solennel. On conjure l'âme de s'attacher à la tablette, pour qu'une fois ramenée chez elle ses descendants puissent l'adorer. On ne la réunit toutefois aux tablettes des ancêtres qu'après 100 jours et le mort ne prend définitivement son rang qu'au bout de vingt-quatre ou vingt-sept mois. Jusque-là, il n'a pas complètement quitté la condition de vivant, comme le montre une disposition du Code qui lui laisse la propriété de ses biens : le partage en est suspendu jusqu'au terme du deuil (*loc. cit.*, p. 135-36 ; pour la Chine, cf. notamment J. J. M. DE GROOT, *The Religious System of China*, Leyden, 1892-1910, vol. I, p. 211, 214, etc.).

Il est d'autant plus indiqué de rapprocher du *kut* cham les tablettes chinoises et annamites, que leur disposition en groupe autour de la tablette du premier ancêtre n'est pas sans laisser présumer, dans leur cas, un substrat de notions comparables à celles qui ont déterminé l'arrangement des cimetières familiaux chams décrits par AYMONIER [cf. H. MASPERO, *La Chine antique*, Histoire du Monde, publiée sous la direction de M. E. CAVAIGNAC, t. IV, Paris, 1927, p. 206-210. Cet ouvrage donne, p. 176 sq., un exposé très condensé et très complet des pratiques et conceptions chinoises, presque identiques à celles des Annamites : pluralité des esprits, rappel de l'âme, etc.].

L'étude comparée des rituels sud-indochinois donne l'impression que beaucoup de

Comme nous demandions un jour ce qu'il est possible de voir des morts, l'une de nos meilleures sources orales répondit spontanément « *mơtai abiḥ soḥ kut, mơtai abiḥ dauk kut* : une fois qu'on est mort, on peut voir, il y a le kut ». A ce que nous avons cru comprendre, les avis sont partagés sur ce point : pour les uns le *kut* est presque explicitement la manifestation du mort, pour d'autres celui-ci n'y ferait qu'habiter. Ajoutons que le même Cham ne

---

ces traits caractéristiques ne sont pas simplement des emprunts annamites à la Chine, mais viennent d'un fonds commun. Le rituel annamite, aussi bien que le rituel chinois, adresse au défunt la pressante prière d'« entrer » dans la tablette. Mais celle-ci n'est pas simplement son logis : c'est une personne, exactement, selon la terminologie que nous proposons d'adopter du côté indien, une « personne funéraire ». Le défunt est contenu dans cet objet comme sa personne, durant sa vie, a été présente en son corps. C'est du moins ce que suggèrent diverses indications concordantes des rituels, en particulier la suivante, signalée par M. MASPERO : « Généralement il y avait pour chaque ancêtre deux tablettes dont l'une restait à demeure dans le temple tandis que l'autre était emportée en campagne à la suite de l'armée [ceci s'entend principalement des maisons royales] ; mais les ritualistes de la fin des Tcheou déclaraient qu'une seule tablette était vraie, car de même qu''au ciel il n'y a pas deux soleils et que sur la terre il n'y a pas deux rois' dans les sacrifices, il ne peut y avoir deux tablettes » [*Chine antique*, p. 209]. Si la tablette avait seulement été un support, un logis pour le mort et non son substitut, aucune difficulté n'eût arrêté l'esprit des ritualistes. Le rite annamite et chinois du dernier coup de pinceau qui parachève la tablette en terminant l'inscription du nom du défunt, indique lui aussi qu'on vise à une identification complète de cet objet et du mort. On connait suffisamment l'inséparabilité magique de la personne et du nom : en mettant la dernière main au nom, on n'a guère pu croire que l'on ne faisait pas pleinement exister une « personne substituée » : celle même qu'on allait ramener à la maison pour l'intégrer dans le culte.

Dans certains cas cependant la personnalité des ancêtres ne restait pas confinée dans cette tablette. Lors des grands sacrifices qu'on leur adressait, ils admettaient en outre un substitut humain qui se tenait à côté de la tablette, revêtu des vêtements du défunt conservés avec la dite tablette dans un coffret de pierre [*Chine antique*, p. 209, 219, 251 sq.]. On appelait ce représentant *che* 尸 « cadavre ». L'âme ne pouvait se servir que du corps d'un de ses descendants : en principe le petit-fils, à l'exclusion absolue du fils ; à défaut, un neveu. On s'assurait par la divination l'agrément de l'ancêtre. Les cadavres festoyaient, honorés, dans le rituel royal, par le roi en personne, qui se prosternait devant eux. La cérémonie touchait à son faîte à l'instant où l'on pouvait proclamer : « Les Esprits sont complètement ivres ! » (*loc. cit.*, p. 257). La première interprétation qui vient à la pensée est que l'âme de l'ancêtre quittait sa tablette pour s'emparer un instant de la personne la représentant (*ibid.*, p. 219). Cette notion, explicitement formulée à l'époque classique, n'explique peut-être pas tout à fait la genèse du rapport existant entre la tablette et le « cadavre ». Elle fait bon marché de la consubstantialité de la première et de la personne de l'ancêtre. L'esprit discursif du Chinois devait l'amener à cette rationalisation, mais ce n'est point là, croyons-nous, la formule primitive.

Sur ce point, et en élargissant un peu le débat, on ne peut mieux faire que de citer CHAVANNES. L'objet dans lequel nous voudrions voir une « personne funéraire » est, nous dit-il, « ce que les Chinois appellent le *tchou* 主. Ce terme est généralement traduit par le mot 'tablette' ; de nos jours, en effet, le *tchou* est dans la plupart des cultes chinois une tablette en bois sur laquelle on inscrit le nom du dieu [ou de l'an-

répugnera pas à soutenir successivement les deux interprétations : c'est un cas typique de *participation*, pour reprendre un mot que l'œuvre de M. Lévy-Bruhl a fait passer dans l'usage [1].

On se rappelle la définition que ce savant a donnée de modalités spirituelles selon lesquelles « les objets, les êtres, les phénomènes peuvent être, d'une façon incompréhensible pour nous, à la fois eux-mêmes et autre chose qu'eux-mêmes ». Plus près du point de vue archéologique, qui est ici le nôtre, M. Lévy-Bruhl dit encore : « L'image n'est pas une reproduction de l'original, distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas seulement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image est consubstantielle à l'individu. Mon image, mon ombre, mon reflet, mon écho, etc... c'est au pied de la lettre moi-même. » [2]

cètre, dans le culte funéraire]. Cette tablette passe actuellement pour être le siège matériel où vient se poser la divinité [ou l'ancêtre] ; cependant certains rites nous révèlent que la tablette était primitivement autre chose que le siège du dieu : elle en était la vivante image ; dans le culte des ancêtres, une des cérémonies essentielles consiste à ponctuer la tablette, 點主, c'est-à-dire à marquer avec des points de sang les endroits de cette tablette où sont censés se trouver les yeux et les oreilles du défunt : le sang les anime et fait entendre et voir l'âme logée dans la tablette ; ce rite est d'une signification identique à celui par lequel on ouvre les yeux des statues bouddhiques et il prouve, à mon sens, l'identité foncière de la tablette et de la statue. Il faut donc se représenter la tablette comme étant à l'origine, soit un poteau de bois soit un fût de pierre qui jouait le rôle d'une statue rudimentaire. » [*Le T'ai chan...* appendice : *Le dieu du sol dans la Chine antique*, p. 476]. Les *kut* chams sont en somme la réalisation même de l'inférence de Chavannes : nous voyons avec eux la simple pierre funéraire se façonner et s'animer jusqu'à des « statues grossières », où le personnage se détache progressivement à mi-corps de la pierre, pour aboutir à de véritables statues, dans lesquelles se poursuit le symbolisme « apparitionnel », mieux accusé cependant dans les formes frustes initiales, où l'effort de l'esprit modelant la pierre où il s'incarnait était rendu plus sensible aux yeux.

Le processus chinois savant, identique semble-t-il, dans son fonds, a pourtant suivi une autre voie, celle de l'abstraction : le nom inscrit sur la stèle y a pris une importance croissante, et il en est résulté une figuration plus intellectuelle du mort. C'est essentiellement son nom qui est devenu le substitut rituel. Mais l'ancienne idée subsiste sous cette élaboration : ce qui le prouvera d'une manière concrète et tangible, c'est que certains Annamites tendent de nos jours, dans les manipulations rituelles, à remplacer les tablettes funéraires par des photographies de leurs morts. En quoi ils rejoignent sans doute, par delà la tablette funéraire à la chinoise et les *kut*-portraits des Chams, les intentions primitives des lointains initiateurs de ces cultes. (Cf. *Indochine*, p. 137, n. 1.)

(1) Nous admettrons ici pleinement le fait de la *participation* ; nous hésitons au contraire quant à la possibilité d'appliquer aux données chames, indiennes et peut-être chinoises l'hypothèse du *prélogique*. Il s'agit, en l'espèce, de cultures ayant un long passé et les participations y sont peut-être des conclusions survivant à la logique qui les avait fait poser plutôt que de vrais prélogismes.

(2) Références et commentaires importants *apud* G. Davy, *La psychologie des primitifs d'après Lévy-Bruhl*, Journal de Psychologie normale et pathologique, XXVII (1930), p. 150.

Il nous a paru que cette conception rendrait assez intimement compte des notions chames : le fait même que simultanément on puisse donner l'âme comme étant la pierre et comme logée dans la pierre et non plus constituée par elle, n'est pas un obstacle. Ces essais discordants d'interprétation ne sont rares dans aucun des domaines où joue la participation. Ils ne peuvent donc surprendre chez un peuple où subsistent encore certains souvenirs d'une culture avancée, auprès de conceptions très rudimentaires. Mais ce qui est plus significatif, c'est que l'aspect même des monuments offre plusieurs particularités en plein accord avec la théorie. On sait que pour les Chams comme pour les Annamites une pierre brute, notamment de forme ovoïde ou à peu près ronde, représente aisément la personne même d'un génie [1]. Nous disons bien sa personne et non son habitat. M. Przyluski, le pre-

---

[1] Chams et Annamites nous ont plus d'une fois détourné de notre chemin, dans le Sud-Annam, à la recherche de « statues » de divinités, qu'ils nous avaient décrites avec une illusoire précision. Ce sont ordinairement de simples galets, ou des rocs, parfois enduits d'un peu de chaux. Une anecdote peindra assez bien ces croyances. En compagnie de S. E. Nguyễn-khoa-Kỳ, tổng-đốc du Nghệ-tĩnh, alors quản-đạo du Ninh-thuận, nous interrogions en 1929 un paysan cham de la région montagneuse située aux abords du cap Padaran. « A cinq kilomètres de la piste conduisant au port de Sơn-hải, nous dit-il, il y a la statue de la déesse *Pô çaḥ Inõ*, de grandeur naturelle » — « Est-ce une pierre ou une statue ? » — « Ce n'est pas une pierre, c'est bien une image (*rūp*, sk. *rūpa*) » — « Alors, elle a un corps complet ? » — « Oui » — « Elle a des mains ? » — « Non » — « Des pieds ? » — « Non » — « Des bras ? » — « Non » — « Une bouche ? » — « Non » — « Dessine-la ». Il trace une masse confuse. « Mais c'est une pierre ! » — « Non, c'est la déesse *Pô çaḥ Inõ* » — « Si elle n'a ni bras, ni mains, ni pieds, ni bouche, comment le sait-on ? » — « Parce qu'elle est assise ». En effet, la pierre, d'après le dessin, présentait un renflement pouvant évoquer le séant d'une personne accroupie.

Le P. Cadière a complètement dégagé ces notions confuses et en a donné l'exposé détaillé dans ses deux beaux mémoires sur le culte des arbres et le culte des pierres [*Croyances et pratiques religieuses des Annamites dans les environs de Huê*. I. *Le culte des arbres*, BEFEO., XVIII, n° 7 ; II. *Le culte des pierres*, Ibid., XIX, n° 2]. Voici le témoignage de cet enquêteur, qui joint à l'intime connaissance des faits et des coutumes une compétence philologique incontestée : « Les Annamites désignent ordinairement les pierres sacrées... par l'expression *Ông thần đá*, qu'on peut traduire 'Monsieur le Génie en pierre' tout comme on a *cối đá* 'un mortier en pierre'. Mais je crois serrer de plus près le sens que les Annamites attachent à cette expression en traduisant 'Monsieur le Génie-pierre', 'le Génie qui est la pierre elle-même'. Il existe des expressions analogues dans la langue religieuse : *Bà thủy* 'la Dame eau', 'la Dame qui est l'eau elle-même' ; *Cá ông* 'le Poisson-monsieur' ; *Bà ngư* 'la Dame poisson' (baleine mâle ou femelle, à qui les Annamites rendent un culte). »

« Ces deux expressions, *thần thạch*, 'pierre-génie', *thần đá*, 'génie-pierre', semblent identiques. Il y a cependant entre elles une nuance assez sensible. *Thần thạch* exprime que la pierre, *thạch*, est douée d'une puissance surnaturelle, qu'elle est un génie, *thần*. L'idée principale qui en ressort est celle de pierre ; le concept de génie est relégué au second plan, comme une épithète. Peut-être, en insistant sur le sens qu'insinue la construction, pourrions-nous dire que le mot *thạch* est mis en relief

mier, a noté certaines traditions tonkinoises, dont on ne serait pas en peine de retrouver l'équivalent en Annam, et qui font ressortir ce point. « Dans les villages du Tonkin, dit-il, on voit parfois à côté de certains temples ou dans la cour de la maison commune, de petits animaux en pierre : chiens, chevaux, éléphants, monstres divers, assez grossièrement figurés. Les habitants interrogés sur l'origine de ces bêtes répondent généralement que la terre les a produites spontanément, *tự nhiên*, et qu'on les a trouvées en creusant le sol. Par conséquent, d'après les traditions locales, ces monstres auraient été modelés sous l'effort lent et continu des énergies souterraines. Les pierres ainsi façonnées sont d'ailleurs *thiêng*, c'est-à-dire douées d'une force spirituelle particulièrement intense. Leurs formes extraordinaires ne sont que la manifestation du *mana* qu'elles renferment... » (1) Sans poursuivre l'interprétation dans le détail, deux traits principaux se détachent de cette esquisse : la forme des pierres-génies et leur puissance surnaturelle sont deux données inséparables, et elles leur sont venues en quelque sorte « du dedans », quelles que soient les influences qui aient suscité ce processus de métamorphose interne. Une simple pierre est devenue un génie-cheval de pierre, et son aspect reflète cette concrétion de nature.

Analogie qui éclaire précisément toute une série de *kut*, les plus ornés et les plus curieux. On y reconnaît des figures humaines, d'habitude assez grossières et à demi engagées dans la pierre. Ce ne sont pas de vraies

---

pour indiquer le point de départ d'une transformation, dont *thần* indique le point d'aboutissement : *thần thạch*, 'pierre qui est devenue génie'.

« Dans l'expression annamite *thần đá*, l'ordre des éléments est renversé ; c'est le côté surnaturel, le concept de génie qui l'emporte. Le fait d'être en pierre ne vient qu'en second lieu : *thần đá* 'le génie qui est en pierre', 'le génie qui est la pierre elle-même'. On pourrait dire que cette expression annamite nous exprime plus fortement la croyance à l'influence mystérieuse de la pierre. Nous nous rapprochons du sens de 'Monsieur le génie de la pierre'. On sera même tenté de me reprocher de ne pas traduire de cette façon toute conforme au génie de la langue annamite. Mais je suis convaincu que cette traduction dépasserait la croyance : elle donnerait au génie une personnalisation, une individualisation qu'il n'a certainement pas dans la conscience annamite.

« Mais d'une manière comme de l'autre, une conclusion s'impose, c'est qu'il y a finalement identité absolue entre le génie et la pierre... » (*Culte des pierres*, loc. cit., p. 30 sq.).

(1) J. Przyluski, *L'Or, son origine et ses pouvoirs magiques, étude de folklore annamite*, BEFEO., XIV, v, p. 4. Un long séjour dans le sol augmente le pouvoir magique des pierres, mais ce pouvoir leur appartient d'origine. On aurait beau, par exemple, enterrer une brique dans le sol : « Jamais celle-ci ne se transformerait en *yêu-tinh* [妖 精, monstre doué d'un pouvoir surnaturel et malfaisant]. Cette différence est due à ce que la pierre contient du *tinh* 精, c'est-à-dire renferme un principe spirituel. Cependant le fragment de pierre, au moment où on l'enfouit, n'est pas encore un être individualisé... les pouvoirs magiques primitivement diffus dans le bloc ont gagné peu à peu en intensité jusqu'à former un monstre dangereux » (*ibid.*, p. 3-4).

statues, comme AYMONIER l'a cru en en voyant certains débris : ce sont des blocs bruts à la base, ou du moins massifs, et qui, vers le haut, se façonnent en forme humaine. Chez les Chams comme chez les Annamites, nous l'avons dit, une simple pierre est un support suffisant pour le symbolisme. L'esprit est consubstantiel à la pierre, qui, telle quelle, devient sa manifestation extérieure visible. Toutefois il est naturel, chez les Chams tout comme dans les exemples cités par M. PRZYLUSKI, qu'il ait tendu à modeler la pierre à sa ressemblance. Le génie-cheval finit par être vu sous sa forme de cheval dans la pierre qui est son aspect perceptible. Le mort, dans le cas du *kut*-statue, façonne de même la stèle à sa propre image. A vrai dire, la transition est typologiquement très régulière de la pierre fruste, le *kut* des pauvres gens, à telles statues de basse époque dessinées par M. PARMENTIER dans ses *Monuments čam de l'Annam* et qui surgissent à mi-corps d'une base compacte. Ces images de princesses ou de rois divinisés ne sont manifestement que des formes nobles du *kut*. Dans l'ensemble de cette progression, menant du galet ovoïde à la statue taillée partiellement en ronde bosse, ce que nous voyons à l'œuvre, c'est très probablement « l'esprit qui est la pierre elle-même », en train d'amener la forme extérieure de celle-ci à son intime ressemblance. La figure humaine qu'on voit lentement émerger hors de la matière atteste la consubstantialité du mort et de la pierre. Le monument est bien une sorte de personne funéraire, s'il est permis d'allier ces mots, substituée au défunt et, par conséquent, celui-ci y marque ses traits.

Noterons-nous la similitude de ces traditions et de la coutume népalaise de figurer « les yeux d'Ādi-Buddha » à la partie supérieure du stūpa ? Dans les deux cas, la personnalité à laquelle est consacré le monument transparaît dans la substance même de ce dernier. Sans doute la tradition népalaise est-elle trop tardive pour qu'on puisse l'appliquer directement à l'interprétation des origines du stūpa : mais nous aurons bientôt d'autres prises sur celles-ci. De tels recoupements, qu'on pourrait multiplier, serviront du moins à nous assurer que nous ne nous égarons pas.



Les *kut*-statues touchent à des formes savantes et ornées du culte ; mais les Chams qui choisissent un rocher ou un arbre en guise de monument funéraire obéissent à des formules mentales et religieuses d'aspect plus primitif, identiques, en fait, aux pratiques des « sauvages » les plus arriérés qui nous soient connus. La pierre brute ou l'arbre sacré, dans lesquels, comme dans les *kut* artificiels, on s'imagine voir quelque chose du mort, évoquent en effet les croyances australiennes, si compréhensivement résumées par DURKHEIM dans l'une des pages où, sans admettre tout à fait la « loi de participation », il a néanmoins le plus clairement adhéré au fonds solide des conceptions de M. LÉVY-BRUHL.

L'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* dit à la suite de SPENCER et GILLEN et de STREHLOW : « Partout où un ancêtre de l'Alcheringa [période mythique initiale de la création] est censé s'être enfoncé dans le sol, se trouve soit un rocher soit un arbre qui représente son corps. On appelle *nanja* suivant SPENCER et GILLEN, *ngarra* suivant STREHLOW, l'arbre ou le rocher qui soutiennent ce rapport mystique avec le héros disparu. » (1) La nature de ce rapport entre le défunt et son substitut ressort distinctement de l'analyse faite, au même chapitre, de la relation qui existe, pendant la vie, entre l'âme et son substrat corporel : « le souffle, le placenta, l'ombre, etc. — ne sont pas, pour l'âme, de simples habitats, ils sont l'âme elle-même vue du dehors. L'âme n'est pas dans le souffle [etc.] elle est le souffle [etc.] » (2). De même l'objet sacré représentatif de l'ancêtre est pris comme l'équivalent absolu de l'ancêtre lui-même. On n'ignore pas que DURKHEIM a fait dépendre l'interprétation de ces faits d'une théorie totémique. Nous n'aurons pas à examiner celle-ci, puisqu'il est clair que les faits valent par eux-mêmes et que la comparaison avec d'autres domaines en prouve la généralité. Même s'ils sont liés à un totémisme dans les exemples australiens, ce n'est là, on peut bien le croire, qu'une détermination secondaire. La croyance au corps de substitution est une forme de pensée trop largement attestée pour qu'il soit permis de la réduire à dépendre d'une espèce particulière de conscience religieuse. Et il ne semble guère, aujourd'hui, que le totémisme australien puisse prétendre à une autre qualification.

Le choix de ces exemples ne nous est d'ailleurs suggéré par aucune thèse d'ethnographie historique ou préhistorique, et rien de tel ne se dissimule derrière l'exposé sommaire qu'on vient de lire. Nous avons seulement relevé quelques données significatives qui nous auront permis de nous familiariser avec des détours de croyance bien faits pour surprendre des Occidentaux, mais qui, après tout, sont fréquents partout ailleurs et chez eux plus même peut-être qu'on ne serait d'abord porté à le croire.



Nous allons maintenant retrouver les mêmes notions à l'œuvre dans l'Inde pré-bouddhique.

D'une manière générale, on ne sera sans doute pas surpris s'il faut reconnaître dans le védisme ce que nous nommerons la théorie du corps substitué, car dès les plus anciennes pratiques rituelles attestées, on constate dans ce système religieux la présence d'une conception analogue, quoique plus large, et dont la précédente n'est somme toute qu'une application

(1) E. DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, le système totémique en Australie [Travaux de l'Année Sociologique]. Paris, 1912, p. 358.

(2) *Ibid.*, p. 348.

spéciale : la conception d'un corps rituel, confectionné par le sacrifice ou mieux qui *est*, par une double assimilation, le sacrifice en même temps que le sacrifiant.

Rappelons d'abord les rites de la *dīkṣā*, qui servaient à déifier la créature humaine, par la fabrication d'un corps nouveau à l'usage du candidat à l'immortalité. C'était une opération magique scrupuleusement calquée sur le processus physiologique de la naissance. « Les prêtres, enseigne entre autres l'*Aitareya brāhmaṇa*, transforment en embryon celui à qui ils donnent la *dīkṣā*. Ils l'aspergent avec de l'eau ; l'eau, c'est la semence virile... Ils le font entrer dans le hangar spécial ; le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la *dīkṣā* ; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient, etc. » « Grâce à ces pratiques », conclut M. Sylvain Lévi, que nous suivons ici une fois de plus, « le sacrifiant se trouve en possession de deux corps, l'un matériel et mortel, l'autre rituel et immortel. » (1) Mais en la circonstance il s'agit plutôt d'une transmutation temporaire ou d'une superposition de corps que d'une substitution véritable. C'est rendu évident par le bain rituel, qui intervient à la fin de la cérémonie, et par lequel le sacrifiant se débarrasse, avant de reprendre ses occupations habituelles, de la puissance surnaturelle accumulée en lui au moyen de la *dīkṣā* initiale.

D'autres passages des *Brāhmaṇa* se rapprochent davantage de la théorie du corps substitué, en ce que le corps rituel confectionné pour le sacrifiant lui est extérieur : il n'est autre que le sacrifice lui-même. Cette modalité raffinée de « participation » est assez déroutante au premier abord. Comment deux termes aussi hétérogènes peuvent-ils s'identifier ? « Le sacrifice, commente M. Sylvain Lévi, est une combinaison savante et compliquée d'actes rituels et de paroles sacrées, ou plutôt il est la puissance impalpable et irrésistible qui se dégage de leur rapprochement, comme le fluide électrique naît des éléments mis en contact. On l'incarne à volonté dans Prajāpati ou dans Viṣṇu, ou dans le fidèle qui offre le sacrifice, ou bien à la fois dans le sacrifiant et dans les prêtres qu'il emploie ; en fait il est répandu partout ; il réside à l'état latent dans tout ce qui est, car 'tout ce qui est participe au sacrifice' mais 'comme les dieux il échappe aux sens'. Le sacrifice est aussi identique à l'homme, car tous les actes du sacrifice sont rigoureusement individuels et les détails du rite rappellent à dessein le lien d'identité qui unit l'homme, le mâle, au sacrifice. 'Le sacrifice, c'est l'homme. Le sacrifice est l'homme, car c'est l'homme qui l'offre ; et chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme. Ainsi le sacrifice est l'homme [puruṣa]'. » (2)

Peut-être sera-t-on tenté de ne pas attendre davantage : la construction de l'autel du feu étant la construction d'un « puruṣa » rituel, il est apparem-

---

(1) Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 104 sq.
(2) *Ibid.*, p. 77.

ment incontestable que cet autel est un corps substitué; c'est le sacrifice matérialisé et c'est en même temps un substitut du sacrifiant; comme d'autre part la construction de la tombe imite à son tour celle de l'autel, on devrait enfin voir du même coup dans cette tombe une réplique du « corps funéraire », dont la confection ou la consécration serait un héritage des coutumes les plus primitives. Il est intéressant à cet égard de constater que les rituels prescrivent pour le tombeau une longueur et parfois une hauteur égales à la hauteur d'un homme debout, le bras levé (*yāvān puruṣa ūrdhvabāhuḥ*). Pour des textes magiques de cette espèce, l'égalité de mesure n'emporte-t-elle pas l'identité de nature ? Les dimensions du tombeau l'identifieraient à l'homme, dans le même sens qu'on dira du sacrifice lui-même : « Chaque fois qu'il est offert, le sacrifice a la taille de l'homme ; ainsi, le sacrifice est l'homme (*eṣa vai tāyamāno yāvān eva puruṣas tāvān vidhīyate tasmāt puruṣo yajñaḥ*). »



Toutefois, il n'est pas certain, à notre sens, que le symbolisme funéraire ait eu dès le début autant de précision dans la théorie et la pratique des tribus védiques. En relisant le *Çatapatha brāhmaṇa*, on y voit apparaître une autre conception, qui nous est plus accessible: celle qui fait de la tombe une simple maison funéraire. « On prépare alors [pour le défunt] un *çmaçāna* qui lui servira soit de maison soit de monument... » [1] Quelques lignes plus loin se lit ce souhait pieux: « Que Yama lui concède un gîte », avec l'explication suivante: « car le gîte dans cette [terre] relève de Yama et c'est de lui qu'on sollicite un gîte pour ce [mort] » [2]. Mais ce qui décèle le plus clairement la valeur attribuée à la tombe, c'est encore la façon dont est commentée une prescription plusieurs fois répétée, à laquelle nous venons de faire allusion: « pas plus grande que la taille d'un homme, *pour qu'il n'y ait pas de place pour un autre* » — il s'agit donc d'une demeure. Selon toute vraisemblance, c'est bien là l'idée primitive. A relire le *Çatapatha brāhmaṇa*, on constate qu'elle s'y inscrit comme le fond de la tradition et que c'est à titre de simples variantes que se présentent les traces, d'ailleurs très explicites, d'une assimilation ultérieure de la tombe à un corps funéraire.



Le symbolisme nouveau est étroitement lié à celui de la reconstruction de Puruṣa dans le rituel de l'agnicayana. Les prescriptions que nous allons maintenant étudier se rattachent, en effet, à un anthropomorphisme cosmologique et mythique précis, qui fait dans les *Brāhmaṇa* le fond des traditions

---

(1) XIII, 8, 1, 1.
(2) XIII, 8, 2, 4.

attachées au nom de Prajāpati. C'est avec le x[e] livre du *Ṛgveda* qu'apparaissent ces notions, donc au moment où le védisme, s'indianisant profondément, s'organise dans l'Inde, bientôt pour elle et sans doute en partie par elle. Qu'a-t-elle pu lui fournir ? Des éléments de culture, d'un niveau peut-être égal à ce qu'il lui apportait lui-même ? C'est possible, voire probable, mais nous sommes encore mal renseignés sur ce point. En tout cas, ce qui n'a pas tardé à foisonner dans le cadre brâhmanique, c'est une floraison de mythes, de contes et de croyances, trahissant un arrière-plan de coutumes, où se décèle l'exubérance de sociétés pré-védiques, pour beaucoup sans doute assez primitives. Vers la même époque et dans les siècles qui suivent, un nouvel élément s'affirme par surcroît, qui vient compliquer les données du problème ; les tribus védiques étant passées dans l'Inde propre commencent à subir d'une façon croissante l'influence de celles qui les ont remplacées et qui désormais les talonneront plus ou moins au Nord-Ouest de leur domaine définitif : les Iraniens qui conquerront pour un temps la vallée de l'Indus, ont eu un rôle à jouer dans l'élaboration de la culture indienne. C'est à ce moment et antérieurement au bouddhisme des textes et des monuments, qu'entrent en scène trois nouveautés connexes : le mythe du Puruṣa, la construction de l'autel du feu et le rituel funéraire du corps substitué — éléments caractéristiques qui, sans être incompatibles avec la croyance védique antérieure (ils ne s'y fussent pas intégrés), n'étaient pas distinctement contenus en elle. Le premier a les plus grandes analogies avec des superstitions toujours florissantes dans la frange indonésienne et océanienne de l'Asie du Sud-Est, où tout nous convie à chercher une image approchée de l'Inde pré-âryenne ; le second, de l'aveu de M. Keith, n'est ni un rite simple ni un rite primitif, mais une tentative bien caractérisée d'incorporer au rituel la création de l'univers par le démembrement du géant primordial, peut-être, sur ce fond populaire, avec quelques apports iraniens, souvent présumables lorsqu'il s'agit des cultes indiens du feu ; enfin la troisième notion, corollaire funéraire des précédentes, s'apparente surtout, comme la première, à des formes cultuelles primitives.

Le lien étroit d'interdépendance que nous introduisons entre ces données ressort d'ailleurs des textes eux-mêmes avec toute l'évidence désirable. Le rapport de l'agnicayana et du Puruṣa cosmique ne fait pas difficulté. Celui de la tombe et de l'autel transparaît dans les dispositions qu'ont en commun les deux constructions, comme Caland déjà, et Hillebrandt de son côté, l'ont bien montré. Mais sur ce point, il n'est que de laisser la parole au *Çatapatha brāhmaṇa* lui-même : «Pour un *agnicit* [i. e. celui qui de son vivant a construit un autel du feu], on fait une tombe à la ressemblance de l'autel du feu. En effet, quand un sacrifiant construit un autel du feu, il se construit à lui-même, par le moyen du sacrifice, un corps en vue de l'autre monde. Mais cette opération sacrificielle n'est complétée qu'avec la construction de la tombe. Aussi lorsqu'on bâtit la tombe d'un homme qui a construit

un autel du feu en donnant à cette tombe la forme de l'autel du feu, on parachève ainsi la construction de l'autel du feu (*agnicityā*).» Un peu plus bas on lit encore : «[comme la tombe et] comme l'autel du feu, tel est le corps [du sacrifiant] » (1).

A défaut de tout ce qui précède, ce témoignage sans ambiguïté suffirait pour nous assurer qu'à l'imitation de l'autel, corps rituel, la tombe constitue, dans cette tradition, un véritable corps funéraire, notion dont nous avions été conduits par des analogies ethnographiques à supposer la présence active dans l'Inde pré-bouddhique. Selon l'un des modes de la pensée védique, Puruṣa est Agni, et sous la forme d'un oiseau il gagne le ciel. Une seconde opinion, d'apparence moins anciennement védique, est que ce Puruṣa est le monde lui-même, anthropomorphiquement conçu. En accord avec la première image, le sacrifiant, s'il se bâtit un autel en forme d'oiseau, devient cet oiseau et vole au ciel. S'il se bâtit, choisissant l'autre métaphore rituelle, un autel de forme humaine, il est clair que c'est toujours pour s'y identifier et pour rejoindre par tout son corps, dans cet intermédiaire, le corps du Tout du monde. Processus que parachèvera, nous dit le *Brāhmaṇa*, l'édification d'une tombe : elle représentera l'authentique puruṣa funéraire.



L'application généralisée de ces principes d'interprétation à l'étude des textes brâhmaniques fournira, croyons-nous, la raison d'être et le sens de maintes prescriptions encore passablement obscures : celles entre autres des rituels Mādhyandina, utilisées par M. Przyluski à propos des antécédents brâhmaniques du stūpa :

« La hauteur [du *çmaçāna*]... était parfois proportionnée à la condition du défunt. Chez les Mādhyandina le *çmaçāna* d'un kṣatriya était aussi haut qu'un homme debout. Pour un brâhmane, on ne dépassait pas la hauteur de la bouche. Pour un çūdra, on s'arrêtait au niveau des genoux... » Cette énumération omet une indication qui n'est cependant pas négligeable ; selon les Mādhyandina, le vaiçya, comme il fallait s'y attendre, se place entre le brâhmane et le çūdra : son *çmaçāna* monte jusqu'à la hauteur de la cuisse. Les quatre castes sont donc toutes pourvues et cela selon des formules appropriées à leur statut réciproque. Le *Çatapatha brāhmaṇa* connaît cette réglementation : bien qu'il l'écarte et préfère, uniformément, une tombe plus basse que le genou « qui ne laisse de la sorte aucune place pour un autre», il rapporte scrupuleusement l'opinion dissidente : « Que le çmaçāna du kṣatriya soit de la hauteur d'un homme debout, le bras levé, que celui du brâhmane

(1) XIII, 8, 1, 17-18.

vienne à la bouche... du vaiçya aux cuisses, du çūdra au genou.» [1] Selon cette tradition, le *puruṣa* funéraire élevé au bénéfice du mort s'arrêterait au-dessous du genou, aux cuisses, à la bouche, et à la main levée pour le çūdra, le vaiçya, le brâhmane et le kṣatriya respectivement. Sur quoi repose cette singulière discrimination ? Ne doit-on pas s'attendre à ce qu'ici encore le *puruṣa* funéraire soit calqué sur son modèle cosmique ?

C'est bien le cas, et si peu qu'on ait accordé créance aux analyses qui précèdent, il suffira de relire deux stances célèbres du *Puruṣasūkta* pour pénétrer le sens de dispositions rituelles qui ont pu un instant nous arrêter :

yát Púruṣaṃ viádadhuḥ katidhā́ ví akalpayan ?
múkhaṃ kím asya ? káu bāhū ? kā́ ūrū́ pā́dā ucyete ?
brāhmaṇò' sya múkham āsīd bāhū́ rājaníaḥ kṛtáḥ
ūrū́ tád asya yád váiçyaḥ padbhyā́ṃ çūdrŏajāyata.

« Quand [les Dieux] démembrèrent Puruṣa, en combien le divisèrent-ils ?

« Que [devint] sa bouche ? Quel nom donne-t-on à ses bras, à ses cuisses, à ses pieds ?

« Sa bouche fut le brâhmane, ses bras se firent le guerrier.

« Ses cuisses, ce devint le vaiçya (agriculteur, commerçant) et de ses pieds naquit le çūdra. » [2]

La référence confère sa pleine valeur à la tradition funéraire mādhyandina, fondée (c'est, selon nous, manifeste) sur ce texte fameux. Le principe général est que le corps substitué, destiné à prendre la place du mort — et qui est en même temps identique au Puruṣa cosmique — assure le « retour » du mort à ce Puruṣa. L'identification s'exerce matériellement par l'intermédiaire du corps rituel construit en briques et en terre. Mais pour un çūdra, pour un vaiçya, on ne construira pas une réplique complète de Puruṣa ; ils ne sauraient prétendre à s'égaler complètement à celui-ci, et ne peuvent accéder tout au plus qu'à la partie de son corps dont ils sont génériquement issus. Le Puruṣa funéraire ne montera que jusque là : aux cuisses pour le marchand, sorti des cuisses de Puruṣa, et aux genoux pour le serviteur-né des *dvija*, sorti des pieds du dieu cosmique.

Il n'en va pas autrement en ce qui concerne les castes dirigeantes : à la bouche, nous dit-on, pour le brâhmane, qui en naît, au bras levé pour le kṣatriya, qui est le bras du géant. On s'étonnera peut-être de voir le tumulus du kṣatriya plus haut que celui du brâhmane. Mais il faut observer tout d'abord que la bouche, d'où procède le Verbe, est l'essentiel du corps magique : là est la place du brâhmane, et non ailleurs. Il s'identifie totalement et pourrait-on dire de façon éminente à Puruṣa en se plaçant à sa bouche. D'autre part, si le kṣatriya, du haut du bras levé, domine le prêtre, ce n'est pas organique-

---

(1) xiii, 8, 3, 12.

(2) *Ṛgveda*, x, 90, 11-12.

ment, mais par un simple geste : il n'y a pas là l'indication nécessaire d'une supériorité. Sans insister sur l'opposition mystique qui pourrait s'entrevoir entre ce geste d'activité correspondant assez heureusement à la caste combattante et gouvernante et la supériorité verbale — neutre et « apaisée » — reconnue au brâhmane [1], il est plus simple de dire que l'unité de mesure constituée par le *puruṣa* s'entend normalement, dans les textes, d'un homme debout, le bras levé (*ūrdhvabāhuḥ puruṣaḥ*). Le kṣatriya étant le bras de Puruṣa, sa place dans le schéma lui était assignée d'avance.

N'oublions pas toutefois que la conception est relativement tardive. Le *Çatapatha* lui-même ne la cite que pour lui en préférer une autre, sans doute de tradition plus ancienne. En plaçant le kṣatriya au-dessus du brâhmane, quelques penseurs n'ont-ils pas évoqué, sinon délibérément consigné sous cette forme, un renversement de valeurs dont on ne manque pas de traces dans l'*Upaniṣad*, et qui devait éclater, dans l'histoire ou la légende bouddhique, en ce fait significatif que Çākyamuni n'y est pas issu de lignée brâhmanique, mais kshatriyenne ?

Sans faire fond outre mesure sur cette indication, il nous sera permis de noter une fois encore que c'est clairement au milieu de pratiques et de notions groupées sur le versant du védisme tardif, aux approches de l'ère bouddhique, que se décèle dans le rituel brâhmanique, et en relation avec l'*agnicayana*, une veine de concepts d'allure fruste, fort compliqués pourtant à bien les interpréter : ceux qui ont pour centre symbolique un « corps funéraire », substitut matériel de l'homme et instrument de sa déification, de par le rôle d'intermédiaire que les brāhmanes lui font jouer entre le microcosme qu'est chaque personne vivante, et le Corps cosmique, essence secrète du Monde en sa totalité.

Chapitre IV.

Le stūpa, forme du Buddha et mésocosme royal. Les stūpa bouddhiques et l'« agni » des *Brāhmaṇa*.

Si nous nous reportons maintenant à la donnée bouddhique, il nous faut tout d'abord observer que le tardif *Sang hyang Kamahāyānikan* est loin d'être le premier et le seul texte où s'affirme l'équivalence du stūpa et du Buddha. M. de La Vallée Poussin a noté dans Hemacandra, 2, 358,

(1) Cf. *Çatapatha brāhmaṇa*, vi, 6, 3, 15, reposant sur *Vājasaneyī saṃhitā*, xi, 82 ; dans le cérémonial de la consécration royale (*rājasūya*) il est prescrit de faire lever les deux bras au roi en lui disant : « Tu es Mitra et Varuṇa. » Ces deux bras sont Mitra et Varuṇa ; « ils sont la puissance royale » et « c'est pourquoi on consacre le roi debout et en lui faisant lever les deux bras » ; voir aussi *Çat. br.*, v, 4, 1, 15-17.

l'équation *buddhabimba* = *caitya* : « l'apparence, la forme du Buddha, c'est son monument » ; en même temps, il a tiré des rituels tantriques la règle que « c'est avec les débris du *caitya*, qui est la représentation symbolique du Buddha, qu'on doit construire les autres symboles » (1). Mais la documentation de ces idées remonte plus haut. Le *Lalitavistara* enseigne déjà que le Buddha « est appelé le Caitya du Monde » (2) et il fait dire aux dieux, après que le Maître a eu atteint la Bodhi : « Le profit obtenu ici-bas par les dieux de la terre a été beau et grand, là où le plus élevé des êtres a marché, là où tous les grains de poussière de la terre ont été illuminés. La réunion des trois mille mondes est devenue un Caitya, à plus forte raison ton corps. » (3) Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, il semble à plusieurs reprises que le stūpa de Prabhūtaratna soit son substitut et non pas seulement l'abri de son corps : ce dernier n'est qu'une vision magique fondée à la fois sur un vœu ancien de ce Buddha et sur la puissance de Çākyamuni (4) et l'on serait tenté de dire avec M. de La Vallée Poussin que « le vrai corps règne dans un ciel sublime jusqu'au jour du vrai nirvāṇa : alors, conformément au vœu formulé par le Buddha, le corps fera place à un stūpa... » (5) On comprend mieux également par ces considérations la similitude du culte rendu aux Buddha eux-mêmes, ou à leurs statues, et à leurs stūpa, ainsi que les dons de vêtements faits à ces monuments : le Tathāgata, dit par exemple le *Lalitavistara*, est couleur d'or « parce qu'il a, aux caitya des Tathāgata, aux images des Tathāgata, offert des incrustations d'or et des fleurs d'or et répandu de la poussière d'or, donné des étendards, des ornements, des vases d'or et des vêtements d'or » (6).

Comment interpréter ces données ? Il y faudrait d'abord séparer deux éléments : d'une part la croyance à l'efficacité du stūpa comme trait d'union entre les fidèles et le maître disparu, d'autre part l'idée que l'édifice est vraiment un corps substitué. La première notion, avec une valeur magique précise, est le fondement du culte bouddhique ancien, comme nous tenterons de le montrer dans la VIe partie de ce mémoire. C'est la seconde qui, pour

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, Etudes et Matériaux*, London, 1898, p. 220.

(2) « Lokacaitya ity ucyate » (lecture de l'édition de Calcutta et du Ms. de la Société asiatique de Paris, utilisé par Foucaux, cf. sa traduction, I, p. 353 ; S. Lefmann, *Lalitavistara*, II, *Varianten*, etc., Halle, 1908, p. 213).

(3) *Lalitavistara*, trad. Foucaux, I, p. 307 ; le texte n'est pas très régulier : *cetibhu trisahasraḥ kiṃ punas tubhya kāyaḥ*. Que *cetibhu* veuille bien dire « devenu un caitya », c'est cependant ce que paraît confirmer la version tibétaine : *stoṅ gsum mčhod rten gyur na khyod sku smos či 'thsal*, Ph. Ed. Foucaux, *Rgya Tch'er Rol Pa* ou Développement des Jeux contenant l'histoire du Bouddha Çākya-mouni, etc., 1ère partie, Texte tibétain, Paris, 1847, p. 320.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 242. Nous reviendrons plus bas sur l'équivalence mystique du « contenant » et du « contenu », du stūpa et du corps magique qu'il abrite.

(5) *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, p. 263.

(6) Trad. Foucaux, I, p. 359.

le moment, constitue plus directement l'objet de notre étude : nous l'avons suivie jusqu'au *Lalitavistara* : remonte-t-elle plus haut encore, et peut-elle être considérée comme un trait général du culte bouddhique ?

La conception du corps structural, magique ou funéraire, est attestée, nous venons de le constater, tant dans les rites édificatoires de l'autel que de la tombe de l'*agnicit*. Le bouddhisme l'a-t-il prise là ? Mais dans le brâhmanisme même la pratique nous a paru une émergence du fonds autochtone : n'en va-t-il pas de même pour l'autre religion ? Les deux emprunts dépendent-ils l'un de l'autre ou sont-ils seulement parallèles ? Il faudrait, pour en décider avec certitude, une toute autre information que celle dont nous disposons sur l'ethnographie religieuse pré-bouddhique et pré-brâhmanique de l'Asie méridionale. Il semble cependant possible de relever un certain nombre d'indications.

Nous savons qu'à Ceylan on nomme les reliques *la vie* du stūpa : celui-ci est de la sorte un corps qu'elles animent. Cette remarque déjà faite doit nous remettre en mémoire la tradition relatant l'érection de deux stūpa, du vivant même du Buddha : pour leur conférer leur valeur religieuse, le Maître remet aux heureux marchands Trapuṣa et Bhallika, qui vont les édifier, des rognures de ses ongles et quelques-uns de ses cheveux (1). La signification de ce don est claire : c'est un des axiomes de la magie sympathique, que les cheveux ou les ongles d'un homme enferment sa vie (2).

On notera que les stūpa en question ont pour principal objet d'assurer la prospérité et le bonheur, même séculiers, des donataires. Il n'est donc point paradoxal de rapprocher de la remise des ongles et des cheveux à Trapuṣa et Bhallika le don symbolique de leur personne par l'entremise de ces mêmes « appartenances », auquel les souverains chinois recouraient dans les cas extrêmes pour rétablir la prospérité compromise de leurs sujets. « Au temps de *T'ang* le vainqueur, fondateur de la deuxième dynastie, écrit Chavannes, il y eut une grande sécheresse... alors *T'ang* adressa une prière en offrant son corps au bois de *Sang* et dit 'Si c'est moi l'homme unique qui suis coupable, (la culpabilité) ne s'étend pas à la multitude ; si c'est la multitude qui est coupable, (que cette culpabilité) soit en moi, l'homme unique...'. Alors il coupa ses cheveux, rogna ses ongles et offrit son corps en victime ; par ce moyen il demanda le bonheur à l'Empereur d'en haut. Le peuple en fut très satisfait et la pluie arriva en abondance. »

---

(1) Références dans *Hōbōgirin*, s. v. *Buppatsu* 佛髮 buddhakeça, p. 170[b] sq.

(2) « Hindus believe that the clippings of the hair and nails when buried in fertile ground will through the life immanent in them grow into a plant and as the plant waxes in size it will absorb more and more of the owner's life, which will consequently wane and decline. » Crooke, *Relig. and Folklore of N. India*, 1926, p. 431, cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, p. 348 : « ... ces divers substrats matériels ne sont pas pour l'âme de simples habitats, ils sont l'âme elle-même vue du dehors » (supra, p. 631).

« Ce texte est éclairci par une citation du *Chou tchouan*. 'Après que *T'ang* eut vaincu *Kie*, il y eut une grande sécheresse qui dura sept années. Le clerc tira les sorts et dit : Il faut adresser une prière en sacrifiant un homme.' *T'ang* alors se coupa les cheveux et se rogna les ongles et en se présentant lui-même comme victime, il adressa une prière au dieu du sol du bois de *Sang* ; il y eut aussitôt une grande pluie qui s'étendit sur plusieurs milliers de li. » (1)

Avec ses ongles et ses cheveux on donne sa personne ; c'est donc bien symboliquement la vie du Buddha qu'emportèrent les marchands et dont ils animèrent leurs saints édifices : exacte transposition des cultes structuraux que nous avons précédemment étudiés, et dont le type reste celui qui entourait l'autel du Feu, rendu « vivant » par l'envoi en lui d'un *puruṣa*, modèle réduit du Mahāpuruṣa cosmique.

On objectera que de telles pratiques n'ont qu'un fort lointain rapport avec la doctrine bouddhique orthodoxe, telle que nous avons coutume de nous la représenter : d'accord, et c'est là leur plus grand intérêt. L'épisode du don des ongles et des cheveux à Trapuṣa et Bhallika manque au récit le plus ancien de la Vie du Buddha, celui du *Vinaya* pāli, et on a pu le considérer avec toute apparence de raison comme une interpolation (2). Les raisons et les sources de cette addition nous renseigneraient donc de première main sur les influences subies par le bouddhisme et sur les variations qui en ont été la répercussion dans sa dogmatique. Fait remarquable, des préoccupations non moins profanes que celles que nous venons de relever se font jour dans une autre version du *stūpa des cheveux*, qui, celle-ci, le fait édifier sur ce qu'en avait coupé le barbier des Çākya, Upali, le futur Maître des *Vinaya*. « Ānanda, enseigne le *Vinaya* des Dharmagupta,... voulut recueillir les cheveux coupés dans un récipient déjà usé ; mais le Buddha lui recommanda de les recueillir dans un récipient ou dans un vêtement neuf... Sur ces entrefaites, un prince royal, le général Gopalī qui allait partir en guerre en Occident, demanda au Buddha quelques-uns de ses cheveux, que le Buddha lui donna en lui enjoignant de les conserver dans un stūpa d'or, d'argent ou de joyaux,

---

(1) Chavannes, *Le T'ai chan*, p. 473-75, cf. n. 2, p. 474.

(2) E. J. Thomas, *The Life of Buddha as Legend and History*, London, 1927, p. 86. « The two merchants bowed with their heads at his feet and said 'we go, Lord, to the Lord as a refuge, we go to the Doctrine as a refuge. May the Lord receive us from this day forth, while life shall last, as lay disciples, who have gone to him as a refuge'. These were the first lay disciples in the world admitted by the twofold formula. This accepting of disciples comes in ankwardly immediately before the doubts of Buddha wether he shall proclaim his doctrine to the world, but he does not give them instruction. In the *Lalitavistara* account he pronounces a long charm bestowing on them wealth and good fortune in the four quarters and under the twenty eight lunar constellations. All the incidents up to that point appear to be insertions in the older story. »

ou bien encore de les envelopper dans des étoffes. Le Buddha l'autorisa en outre à les faire transporter à dos d'éléphant ou de cheval, ou en char ou par des porteurs sur leur tête ou sur leurs épaules. Le prince les emporta donc à la guerre, où il fut victorieux, et à son retour fit élever dans son royaume un stūpa des cheveux. Les Moines-mendiants et les Laïcs demandèrent alors au Buddha la permission de suivre l'exemple de ce prince ; le Buddha leur remit des cheveux à emporter et leur donna les mêmes instructions qu'au prince. » (1)

Nous sommes là — il faut l'avouer — passablement loin du bouddhisme monastique : le Buddha fait déjà presque figure de dieu royal. C'est un dieu invisible qu'on honore et dont on dispose, en ces fragments de lui-même constitués en palladium du pouvoir. On entoure les cheveux d'étoffes et de parures précieuses ; on ne les transporte qu'à dos d'éléphant, de cheval, en char ou bien sur la tête de porteurs : qu'est-ce, sinon l'observance du rituel royal, qui interdit au souverain de fouler le sol ? (2) Bien mieux : les quatre véhicules autorisés correspondent aux quatre « corps » de l'armée du Cakravartin, et ce sont eux, par exemple, que le souverain cambodgien utilise encore de nos jours lorsqu'il accomplit, au couronnement, son « tour de prise de pouvoir sur les régions de l'espace » (*digvijaya*) (3). La puissance magique que vaut au prince la possession des cheveux sacrés serait donc du même ordre que la bénédiction aux quatre points cardinaux conférés par le Buddha du *Lalitavistara* à Trapuṣa et Bhallika (4): nous voyons reparaître ce tour d'horizon mystique, fondement constant de la religion royale, que nous avions déjà, par d'autres voies, trouvé matérialisé dans le stūpa.



La manière dont de telles conceptions ont pu prendre pied dans le bouddhisme ne nous semble guère prêter au doute. On sait que cette religion a dû à la faveur des rois, et des rois du Magadha notamment, sa victoire sur tant de sectes à demi connues, ou ignorées, dont elle dut un moment n'être que l'égale. Mais il a fallu, pour mériter ces soins, qu'elle admît des accommodements : il y a eu un bouddhisme royal et c'est à lui qu'appartient évidemment l'invention de tout ce qui touche au Buddha-roi. Le Signe donné au prince Gopalī et qui lui assure la victoire, est un signe divin ; il est même véritablement un dieu secret : à quoi répondrait le rituel qu'on nous rapporte, si ce n'est à l'adoration d'une personne surnaturelle ? Dès ce moment s'annonce le culte royal cinghalais,

(1) *Hōbōgirin*, p. 170^{b}-171^{a}.

(2) Nous examinerons plus tard en détail l'application au Buddha de ce symbolisme.

(3) Hocart, Ceylon Journal of Science, Sect. G, I, 3 (1927), p. 210, et cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 643.

(4) Supra, p. 640, n. 2.

sur lequel les théoriciens du bouddhisme pàli gardent un silence témoignant de leur embarras. Le *Mahāvaṃsa* et le *Cūḷavaṃsa* le décrivent cependant avec beaucoup de détails. La relique du Buddha est traitée comme le véritable souverain de l'Ile. On lui remet la couronne et les *regalia*. On l'installe sur le trône ; le roi fait mine de se démettre de sa charge et de livrer la royauté de l'Ile aux reliques, auxquelles est rendu un culte quotidien réglé sur ce qu'était une journée du Buddha, du temps qu'il était en ce monde. On leur a même confectionné des robes à la taille du Buddha ; on est allé jusqu'à leur apporter des aliments [1].



Nous avons examiné ailleurs la théorie brâhmanique de la royauté [2]. Elle repose sur deux principes essentiels et d'ailleurs interdépendants. Le premier pose que le monarque est l'image d'un Dieu inconcevable, son reflet perceptible sur terre, et qu'il exerce le pouvoir ici-bas à l'imitation de la souveraineté divine, laquelle est l'attribut de Prajāpati, prototype céleste du roi. Le second principe admet des liens directs entre le pouvoir et le sol : héritage, semble-t-il, des plus vieux cultes locaux, mais élevé en théorie universelle. C'est-à-dire en définitive qu'on revient ici à la conception de la royauté des régions de l'espace, dont nos précédents chapitres nous ont fait connaître en partie le sens et la portée. Les deux thèmes s'unissent dans la doctrine du sacre, telle que la réglemente par exemple le *Çatapatha brāhmaṇa* : on verse sur le roi de l'eau puisée aux rivières, aux lacs, aux puits, etc., du royaume, et par ce fruste symbolisme on l'imprègne de l'essence du territoire entier [3] ; en même temps on lui confère la nature de Prajāpati, Père et Roi des dieux et qui contient en lui les dieux. Le roi, comme son divin modèle, rassemble dès ce moment en sa personne ces dieux qui, selon le symbolisme du *Brāhmaṇa*, le constituent en Prajāpati, total des dieux, de par leur seule présence en lui. Car le Dieu tout n'est que le tout de ces dieux. Mais d'autre part les orients du monde sont répartis entre ces derniers et chacun est le représentant d'une direction de l'espace. Avec eux, c'est donc l'étendue complète du microcosme royal, autrement dit tout son royaume, qu'on fait passer dans le souverain.

Le procédé est voisin de celui que nous avons analysé dans le cas de l'autel du feu. L'autel est tout l'univers ; il est Prajāpati, puisque Prajāpati

---

(1) Statue couronnée du Buddha à qui on donne la royauté de Ceylan, *Cūḷavaṃsa*, trad. GEIGER, I, p. 123 ; culte du Buddha paré, *ibid.*, p. 35 sq., 43, 47, 95, 131, 156, 162, 164, 168, 177, etc. ; don de vêtements et de nourriture à la statue, *ibid.*, p. 175 ; don de la royauté à la Dent, *ibid.*, II, p. 147, 169-70 et d'une robe faite à la taille du Buddha, p. 242 ; cf. p. 207, n. 4, 247, 300, etc.

(2) *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra p. 392-393.

(3) V, 3, 4, 1 sq.

est tout l'univers ; le sacrifiant devient donc Prajāpati en devenant magiquement identique à l'autel. La confection de celui-ci projette, par ce détour, le monde même dans la personnalité du sacrifiant, devenue surhumaine : ce n'est pas autrement que les cérémonies du couronnement, placées sous l'invocation de Prajāpati, intègrent l'Etat dans le roi.

Aux lointaines origines de ces croyances, il faut sans doute restituer, selon les indications de l'ethnographie religieuse, ces cultes ambigus où le dieu véritable est le sol, et où il se distingue difficilement de ses rudes expressions matérielles, tertre, arbre, pierre (1). En tout cas, l'*agnicayana* nous fournit, pour l'Inde pré-bouddhique, le modèle achevé d'un rite où le dieu invisible et présent se montre dans la masse d'une construction qu'il anime.



Il semble donc, si les ongles et les cheveux ou les cendres du Buddha, introduits dans les stūpa, en constituent la vie, que ce ne puisse être qu'à l'imitation plus ou moins directe des rituels pré-bouddhiques et notamment de la religion royale. Le Maître s'était, il est vrai, perdu dans un insondable nirvāṇa : mais cela ne faisait pas objection absolue, puisque Prajāpati, lui aussi, n'existait en aucune manière d'une existence saisissable. Un reflet de lui se fixait dans l'autel, et c'était assez. On n'en demandait sans doute pas davantage au Buddha. Comment douter qu'on ait réellement cru qu'il s'y prêtait, lorsqu'à Ceylan nous voyons traiter ses reliques comme la personne même d'un Dieu-roi invisible ?

Du même coup s'expliquerait et qu'on ait pu considérer le stūpa du Buddha comme son corps symbolique, et que cette identification soit pourtant restée, dans l'ensemble, une donnée secondaire. Elle n'aura pas été directement élaborée par le Bouddhisme, mais sera entrée dans le cercle de ses croyances par des emprunts faits au rituel brâhmanique (2).

Certaines analogies de structure appuient ces inférences. « Lors de la construction de l'autel du feu, écrit M. Keith, le symbolisme [cosmique et solaire] est illustré par un disque d'or, symbole du soleil, placé au-dessus d'un lotus et qui porte à son tour l'image en or d'un homme (*hiraṇyapuruṣa*) au-dessus de laquelle sont situées, à la hauteur de la première, de la troisième et de la cinquième couches de la construction, les trois briques naturellement perforées représentant les trois mondes. C'est par là que l' 'homme d'or' respire et que le sacrifiant doit s'élever jusqu'au soleil. » (3) Rapprochons de ceci la construction du Mahāstūpa cinghalais : dans une chambre ménagée au cœur de la masse

(1) *Cultes indiens et indigènes*, supra p. 374 sq., 389, etc.

(2) Eventuellement à des rituels locaux antérieurs ou parallèles au rituel des *Brāhmaṇa*.

(3) *RPhVU.*, II, p. 466.

structurale, « à l'Est de l'arbre de la Bodhi [qui occupait le centre de la cavité, Duṭṭhagāmaṇi] plaça une image en or, toute rayonnante, du Buddha assis. » (1) On pourrait discuter l'exactitude historique du récit et sa valeur précise pour notre connaissance du règne de ce roi ; ne voilà-t-il pas cependant, dans la conception des rédacteurs des plus anciens chapitres du *Mahāvaṃsa*, le pendant du *hiraṇyapuruṣa* brâhmanique ? N'oublions pas le symbolisme du pilier inséré dans le puits rituel, au pôle de la coupole du stūpa : nous y avons naguère reconnu une échappée mystique vers les mondes supérieurs, et, plus haut encore que ceux-ci, jusque vers le nirvāṇa. C'est l'issue du saṃsāra, la porte du monde clos où tournent les créatures. Cette échappée se place au-dessus de l' « homme d'or » bouddhique comme de l'autre côté les briques perforées au-dessus du *puruṣa* de l'autel. Le buddha d'or est dès lors installé en ce monde, au-dessous du nirvāṇa où s'est perdu le Maître, comme le représentant de celui-ci — tout comme le *puruṣa* d'or dans l'autel, ou le *puruṣa* « pareil à un feu sans fumée » dans le cœur de l'homme sont l'un et l'autre des délégués de l'être immense et insondable que l'on nomme Prajāpati et qui les domine en même temps qu'il domine toutes choses.

Ces rapprochements ne sont pas habituels. Il faudra bien cependant trouver quelque façon satisfaisante d'en rendre compte, car ils ne sont pas isolés et forment un système trop cohérent pour être fortuit. Si l'on ajoute que ce système est celui des cultes royaux cinghalais, dès leurs plus hautes attestations, ses liens avec les problèmes non encore résolus que pose l'origine des deux Véhicules bouddhiques ne pourront, croyons-nous, être sommairement niés.



La correspondance symbolique de l'autel védique et du stūpa royal de Duṭṭhagāmaṇi se poursuit jusque dans des détails qui en éclairent assez bien la nature. Conformément aux conclusions de nos analyses archéologiques, ces deux monuments se présenteraient à nous comme des réductions architecturales de l'univers. Dans l'un comme dans l'autre, on prétend introduire rituellement une vie, qui emplit ce microcosme et lui prête une efficacité surnaturelle. Or c'est une règle générale de la magie qu'avant de s'animer de la sorte les corps symboliques doivent être complets; rappelons le rite annamite et chinois du coup de pinceau parachevant l'identification du mort et de la tablette (2) : c'est à l'instant où il est donné que cette dernière prend subitement sa valeur. De même dans le rituel védique : l'autel est le monde en réduction, il faut donc qu'aucun élément n'y manque, et seul l'achèvement intégral et régulier du symbole lui conférera ses qualifications surnaturelles.

(1) *Mahāvaṃsa*, XXX, 72.

(2) Chavannes a déjà rapproché ce rite de l' « ouverture des yeux » des statues bouddhiques. *T'ai chan*, p. 476.

Cette conception se montre avec une force particulière dans un passage bien connu du *Çatapatha brāhmaṇa* : « Les Asura construisirent l'autel qu'on appelle Rauhiṇī. Par ce moyen, se disaient-ils, nous ferons l'ascension de ce monde là-bas. Indra observa : S'ils arrivent à édifier leur autel, ils nous surpasseront. Il vint en se donnant pour un brâhmane et mit une brique à la construction. Il leur dit : Allons, laissez-moi poser celle-ci. Oui, dirent-ils. Il la posa. Il s'en fallait de peu que leur autel ne fût édifié ; alors il dit : Je veux reprendre celle qui est à moi. Il alla la reprendre et la retira ; quand elle fut retirée, l'autel s'écroula, et avec l'autel écroulé les Asura s'écroulèrent. » (1)

Que veulent dire ces images ? C'est que l'univers rituel ou architectural (pour l'Asie le second terme ne va pas sans le premier) est l'instrument du passage de la personne du sacrifiant au tout du monde réel. Instrument qui de ce fait entretient un double rapport : avec le monde et avec l'instigateur de la construction. Il est nécessaire que celle-ci appartienne tout entière à son fondateur pour que l'opération magique ait chance de réussir. Et voilà pourquoi les Asura n'avaient aucun moyen d'empêcher Indra de reprendre sa brique : le mal était qu'elle fût à lui. On n'aura pas à s'étonner qu'ils n'aient pas songé à compléter l'œuvre presque achevée, ce qui, apparemment, les eût mis en mesure d'écraser la revendication du dieu, et lui avec. Leur rite était d'avance annulé par l'impossibilité où ils s'étaient mis, si mal à propos, de l'identifier totalement à leur personne. La construction n'est rien que par la pureté de son rapport, d'une part avec le fondateur, de l'autre avec l'univers. S'il était permis de forger un néologisme, le terme de *mésocosme* serait utile, pour désigner avec précision de pareils objets magiques, soit simplement rituels soit architecturaux, qui sont par définition l'œuvre de l'homme : on réserverait le mot *microcosme* à la réduction naturelle du monde que constitue le corps humain.



Mais revenons au *Mahāvaṃsa*. Les indications qui précèdent nous semblent donner la clef de deux chapitres assez obscurs de cette chronique, le XXVIIIe et le XXXe, consacrés en grande partie à l'édification du Mahāstūpa.

En décidant cette construction, Duṭṭhagāmaṇi, selon la légende, se serait fait des objections de conscience : « Du temps que je combattais les Tamouls, j'ai dû peser lourdement sur la population de ce pays. Il m'est impossible de lever un [nouvel] impôt ; mais si je veux édifier le Mahāstūpa sans recourir à un impôt, comment me procurer honnêtement des briques ? » Ce sont les dieux qui y pourvoient. Un miracle, qui ne coûte rien à personne, fait surgir à la ronde, en divers endroits autour de la capitale, non seulement un

(1) Sylvain Lévi, *Doctrine du sacrifice*, p. 61.

grand amas de briques, mais des monceaux d'or et de pierreries : on notera en passant que ce thème n'est pas sans rappeler l'apparition des « trésors » signalant la venue en ce monde d'un Cakravartin.

Là-dessus, nouveaux scrupules de Duṭṭhagāmaṇi. « Pendant la nuit il se demanda : 'Comment pourrai-je amener les briques à pied d'œuvre sans en charger mon peuple ?' Les dieux connurent sa pensée. Ils entreprirent d'apporter les briques aux quatre entrées du caitya. Nuit après nuit ils en déposaient là ce qu'il en fallait pour le travail du jour. Tout joyeux à cette nouvelle, le roi fit commencer les travaux au stūpa. Il édicta cet ordre. 'Ici, aucun travail ne se fera sans rétribution.' A chaque porte il fit déposer seize cent mille kārṣāpaṇa (pièce de monnaie), quantité de vêtements, etc., que ces officiers distribuaient conformément à la règle donnée : 'travail libre et rétribution à la discrétion des travailleurs'. » (1)

Rien n'aurait donc été épargné par le pieux monarque pour éviter au peuple la plus légère contrainte ; ton qui est bien celui de la chronique de ce règne : on nous a dépeint quelques pages plus haut Duṭṭhagāmaṇi se retournant sur sa couche sans trouver le repos, au souvenir des guerres, pourtant allègrement menées, qui lui avaient valu le pouvoir. Il est prudent de reconnaître là surtout un précédé de style. En effet, tout de suite après ces passages, la facture du récit change : l'allure plus familière de la narration, ses détails concrets, et dont plusieurs contredisent le panégyrique précédent, décèleraient une tradition plus populaire et plus vivante, remontant loin, du moins par son esprit. Et c'est justement là que va se montrer la ressemblance avec la donnée brâhmanique.

« Un bhikṣu, désireux de participer à l'œuvre, prit un morceau d'argile qu'il façonna de ses propres mains et s'étant rendu au stūpa, le remit à un ouvrier en trompant la vigilance des officiers du roi. » L'ouvrier, toutefois, fit son rapport, et aussitôt « le roi commanda de déposer trois vases contenant des fleurs de jasmin dans la cour devant l'arbre de la Bodhi, et les fit offrir au bhikṣu par un émissaire. Le moine, sans se douter de rien [les prit et] les offrit [au Buddha]. Sur ce, l'émissaire le renseigna, et il comprit [qu'il était déjoué]. » M. Geiger note à ce propos, avec justesse, que le bhikṣu tenait à éviter tout salaire afin de participer à l'œuvre pie. Une seconde histoire, plus développée mais identique dans le principe, double cette première version et témoigne de l'importance qui s'attachait à ces idées. Un second moine réussit cette fois-ci à glisser en fraude une brique parfaitement semblable aux autres : mais lui aussi est déjoué, encore qu'il faille le suivre jusqu'à son village pour lui faire accepter, par ruse, un salaire lui ôtant tout droit personnel sur une partie, si petite soit-elle, de la construction (2). Il est impossible de relire cette page

(1) *Mahāvaṃsa*, XXVIII, 3 sq., XXX, 15 sq.

(2) *Ibid.*, XXX, 21-41.

de la chronique cinghalaise sans évoquer Indra et sa brique. Dans les deux cas il s'agit d'un microcosme magique, et seul celui au profit de qui il est fait doit avoir des droits sur sa moindre parcelle. Une brique a-t-elle tant d'importance ? Si mince que puisse paraître la différence, elle est capitale, car c'est une valeur magique qui est en jeu.

Il est aisé de voir qu'en évitant que ses sujets ne prissent une part trop directe à l'œuvre, le roi Duṭṭhagāmaṇi s'inquiétait moins de leur épargner toute contrainte que de se réserver le profit de la fondation. Nous n'avons pas simplement affaire à un peuple et à un roi se mettant en peine pour assurer à des reliques un abri digne d'elles. Ce que veut le souverain, c'est un objet où soient concentrés à son profit puissance et mérites spirituels. Il y parvient, mais c'est en démarquant constamment le rituel de l'autel brâhmanique. Son microcosme royal, élevé en l'honneur du Buddha, établit donc sans doute un lien secret entre lui et ce Maître dont, canoniquement l'on ne peut dire qu'il survit, mais dont on ne doit pas davantage affirmer qu'il n'est plus. Le nom du mystère a changé, le Buddha et le Nirvāṇa ont remplacé Prajāpati et le *brahman*, mais les formes de la religion royale n'ont pas été profondément modifiées.



Dans les notes et éclaircissements de ses belles traductions des chroniques cinghalaises, M. GEIGER parle parfois, avec quelque réserve, d'influences mahâyânistes. Il ne les fait toutefois pas remonter aussi haut que le règne de Duṭṭhagāmaṇi : sur ce point, nous sommes en plein accord. Seulement, les attaches du culte cinghalais et du bouddhisme transcendant restant apparentes dès cette haute époque, il nous semble qu'il vaudrait de tenter l'épreuve inverse : dans quelle mesure le bouddhisme des rois, en s'accommodant aux nécessités de la religion du pouvoir, a-t-il donné l'exemple aux spéculations d'où procède le Grand Véhicule ? Nous reviendrons plus d'une fois sur ce sujet.

Nous fondant sur ces premières analogies, il nous sera permis de faire observer dès maintenant que c'est par le canal d'un bouddhisme royal que la conception du Buddha transcendant a pu le plus naturellement s'introduire dans la croyance. Pour le roi moins que pour aucun autre fidèle, il ne s'agissait en effet nécessairement de faire du Maître un Dieu survivant d'une manière authentique et bien concevable. Le dieu, c'était le roi lui-même et ce que réclamait la notion indienne du pouvoir souverain n'était qu'une transcendance, si insaisissable qu'on la crût, propre à auréoler ce dieu présent sur terre, que l'on voyait occuper le trône. Un stūpa royal, tel que celui de Duṭṭhagāmaṇi, assurait, croyons-nous, ce contact avec l'ineffable, selon des modalités déjà éprouvées du temps que cet ineffable n'était pas encore le Nirvāṇa du Buddha.

Monument cosmique animé en secret par des reliques du Buddha, par ses ongles, ses cheveux, substituts magiques de sa personne, le stūpa devrait ainsi une part essentielle de son symbolisme au fait d'avoir constitué, à l'origine, un monument royal. On notera à l'appui de ces vues la singulière persistance avec laquelle les traditions les plus diverses lui reconnaissent cette qualification. Selon le *Mahāparinibbāṇa sutta*, les moines ne devront pas s'occuper de sa sépulture : ils en laisseront le soin aux laïcs afin que ceux-ci la construisent en s'inspirant du rituel royal. Le Vinaya des Dharmagupta accorde de son côté à un prince royal victorieux le privilège d'édifier le premier stūpa : c'est seulement ensuite que les moines demandent et obtiennent la permission de l'imiter. Enfin le nom d'Açoka et la geste de ce cakravartin ne se séparent pas de la tradition du stūpa. N'est-ce pas avouer que la tombe du Buddha, quelle qu'elle ait pu être d'abord, s'est chargée d'une signification, d'une forme et d'une gloire renouvelées en devenant le foyer d'un pouvoir souverain ?

On voit à quel point le stūpa de ces textes anciens diffère déjà d'une simple tombe. C'est une structure qu'anime un contact transcendant avec le Buddha : ainsi s'explique la facilité avec laquelle on a conçu qu'il ait pu exister des stūpa du vivant même de Çākyamuni, et la nature magique du dépôt qu'ils passaient pour avoir reçu. Les cendres sont un autre moyen de conférer la vie au monument : son symbolisme funéraire et son symbolisme magique ne font donc qu'un à cet égard, comme ç'avait déjà été le cas pour l'autel et la tombe de l'*agnicit*. Enfin un stūpa sans dépôt, de par le symbolisme cosmique de sa forme, est déjà empreint d'une valeur que les reliques ne feront qu'accuser : le difficultés éprouvées tant par M. FOUCHER que par M. SENART sont aplanies.



Il faut cependant l'observer, nous ne trouverons sans doute de ce côté qu'un des facteurs seulement de la genèse du stūpa. Il n'y a pas apparence, en effet, que le culte d'état brâhmanique se soit jamais donné comme point de ralliement une coupole hémisphérique destinée à représenter l'univers. C'est seulement par leur structure mystique (notamment, comme nous le verrons mieux plus tard, en fonction du système synthétique des orients et du temps) que l'autel du feu et le monument bouddhique s'apparient. La forme si particulière du second atteste qu'il s'est incorporé en outre d'autres éléments de formation. Nous laisserons donc provisoirement pendante la question de ses origines typologiques exactes, nous contentant, dans ces premiers chapitres, de restituer les antécédents qui lui sont assignables sur le sol de l'Inde : ce n'ont pas été jusqu'ici les moins négligés.

La sépulture primitive du Buddha fut sans doute un tertre : il est à craindre que cette hypothèse vraisemblable ne résume tout ce qu'on en saura jamais. Un ou plusieurs ? Ses reliques ont-elles été immédiatement l'objet d'un partage ?

Les récits de la « guerre des reliques » sont trop tardifs et trop chargés de symbolisme pour mériter une entière confiance. Tout ce que l'on en peut dire avec quelque certitude, c'est qu'ils ne sont pas antérieurs à la tradition du stūpa, que le partarge des cendres y est avant tout une répartition entre des stūpa, et qu'enfin, dès ce moment, le culte de ces monuments est donné comme une affaire d'état, car ce sont les rois qui les élèvent, et qui combattent pour acquérir une part des restes sacrés. Ces rois annoncent Açoka, — d'ailleurs, comme l'a bien observé M. SENART, on ne mentionne leurs stūpa que pour les faire détruire par l'empereur Maurya. Au niveau de cette documentation, le reliquaire bouddhique est donc déjà le centre du prestige religieux et du pouvoir magique dont jouit un roi fidèle. Il répond par là aux rituels brâhmaniques [1]. Peut-être aussi — mais là nous en serions réduits aux conjectures — à quelque tertre sacré des cultes autochtones.



L'autel védique contenait le monde en raccourci. Par sa forme hémisphérique, par son symbolisme apparenté à la bulle cosmique, par l'émergence du Meru à son pôle, il nous est apparu déjà que le stūpa avait la même valeur, plus richement exprimée, et avec des formes plus parlantes : de celles-ci il nous restera donc, plus tard, à préciser la provenance ; mais en sa signification de signe cosmique — micro, ou mésocosmique — placé au centre du culte royal, il est indéniable que le stūpa rappelle par cette valeur les *mésocosmes* du culte du feu, et le symbolisme cosmique de la royauté. Dans tout le monde indien, dès l'époque des *Brāhmaṇa*, l'essence du pouvoir royal réside dans la concentration, par un rite, de toutes les régions du royaume, autour du roi et à sa disposition magique : on lui procure par là un univers allégorique qu'il maîtrise, avec les orients au complet, et où son pouvoir personnel s'identifie avec l'Ordre du monde tel que celui-ci s'exerce dans l'étendue réelle. C'est là l'univers du magicien, de tradition immémoriale, mais désormais constitué en instrument pour l'exercice de l'autorité politique. Dans les cultes royaux brâhmaniques la position mythique est simple : le roi s'égale par ce moyen à Prajāpati, Père et Roi des créatures.

Mais pour les rois bouddhistes, un problème difficile se posait, que l'on n'a pu manquer d'entrevoir en lisant ce qui précède. Un souverain est le mandataire en ce monde du Dieu invisible. Quel allait être leur dieu ?

La réponse est dans les inscriptions d'Açoka et dans le nom de Dharmarāja, Roi de la Loi, assumé régulièrement par les patrons du Bouddhisme. Le Dharma d'Açoka est une Loi du Monde, résumant l'essence (*sāra*) de tout ce qu'il y a d'effort vers le bien dans les diverses religions ; le Bouddhisme cependant

---

(1) Nous montrerons par la suite la nature *royale* du rite brâhmanique de l'*agnicayana*.

possède seul le Dharma total, et en lui toutes les vertus prêchées ailleurs acquièrent leur sens véritable. Position comparable à celle qu'adoptent les textes pâlis à l'endroit des doctrines attribuées par eux à Aḷāra Kālāma et à Uddaka Rāmaputta, les maîtres du Buddha : ils vont loin, mais celui-ci les dépasse. Cette tolérance est logique, dans un système reniant tout dieu régulateur, au nom duquel les autres confessions se condamneraient absolument ; il n'existe que l'enchaînement cyclique des actions, et il n'est de salut que d'en comprendre la nature. Les exercices moraux conseillés par d'autres religions peuvent donc sauver des niveaux les plus bas de la rétribution ; cependant ils ne révèlent pas l'Issue, que seul le Buddha a su trouver ; ils ne sont qu'une préparation.

La Loi dernière du Monde, supérieure à ce monde, et la connaissance de cette loi, telle est l'armature du bouddhisme ancien. C'est un des sens fondamentaux de ce mot de *dharma*, qui en a tant. « Ce qu'a enseigné le Buddha, dit justement le Dictionnaire de la Pali Text Society, le Dhamma κατ' ἐξοχήν, c'est l'ordre ou la loi de l'univers, ordre immanent, éternel, incréé, et non point tel que lui seul l'aurait interprété, bien moins encore créé ou décrété par lui : intelligible au contraire à tout esprit de sa puissance, et rendu tel par lui pour les hommes... Le Buddha Gotama (comme tous les grands sages et comme les autres Buddha, ses prédécesseurs) a découvert cet ordre du Dhamma, cette logique universelle, cette philosophie ou cette rectitude (= Norme) qui réunit le rationnel et la moralité. » [1]

Tel étant le Dharma, cet Ordre du Monde, on conçoit qu'un roi qui s'en réclamait n'était pas à tout prendre si loin des rois brâhmaniques, dont les qualifications religieuses sont minutieusement exposées dans le *Çatapatha brāhmaṇa*. Ces rois s'appuyaient sur l'insondable Prajāpati, identifié avec l'Ordre cosmique : n'est-il pas l'Année, et cette définition ne l'égale-t-elle pas au cours cyclique de toutes choses ? La royauté était fondée sur cette essence secrète, qui passait dans le roi, et que celui-ci répandait sur son royaume : un empire complet et bien gouverné est en effet un univers, l'ordre de ses provinces répondant à celui des parties du monde ; il est l'image perceptible du Tout du Monde, c'est-à-dire de Prajāpati, raison suprême du grand Tout.

La Loi suprême de toutes choses, pour le bouddhisme ancien, se suffit à elle-même en son impersonnalité, s'ordonne, plus strictement peut-être que la loi brâhmanique, selon la règle du karman et ne s'appelle plus Prajāpati. Là est toute la différence. En soi, elle subsiste, et c'est toujours elle qui assure les invisibles appuis nécessaires au souverain, dont l'œuvre est de la faire passer dans le monde, en réglant son royaume sur elle. Un Dharmarāja bouddhiste est le mandataire du dharma au même titre que ses voisins le sont de Prajāpati : une loi cosmique fonde son pouvoir comme le leur.

---

(1) *PTSD.*, s. v. *Dhamma*[1], II, p. 171b.

Or le stūpa est-il autre chose que la représentation géométrique et bien équilibrée du cosmos ? Il n'en fournit pas un amas d'images décousues ; sa forme régulière et l'axe qui perce son pôle parlent peut-être plus encore à l'intelligence qu'aux yeux : s'il ressemble au cosmos, c'est qu'il en matérialise l'ordre, le cycle, la loi. Il est la Loi cosmique rendue visible et intelligible. Une coupole autour d'un axe, pouvait-on figurer d'une manière plus frappante le principe des éternels retours ? Cette forme architecturale est l'image de la voûte céleste où le monde se trouve enclos et dont la révolution autour de son axe mesure le temps, nous en donne l'idée et assure la périodicité du cours des choses. Le stūpa, c'est le Dharma universel saisi et arrêté à l'un de ses moments : ou peut-être même devrons-nous reconnaître ultérieurement que le monument s'inscrit dans le temps comme dans l'espace et que la durée même y est conventionnellement figurée [1].

D'autre part, à l'intérieur de ces formes cosmiques, le dharma s'entend aussi, en un sens plus matériel, du destin des créatures : elles passent sans terme d'un état à un autre, cet enchaînement étant leur seule manière et raison d'être, à l'exclusion de toute personnalité permanente et absolue (*ātman*). La forme extérieure du *saṃsāra*, c'est déjà l'univers clos et cyclique figuré par l'architecture du stūpa ; mais en même temps le contenu de ce monde du *saṃsāra* est la procession des existences ; telle est la Loi pour les créatures. Or on observera que cet aspect du dharma est également réalisé dans le stūpa. Ce n'est plus toutefois l'architecte, mais le peintre ou le sculpteur qui en ont reçu la charge : le thème constant de leur activité, de Bhārhut au Barabuḍur ou aux monuments indochinois, est en effet resté la suite des Vies antérieures du Buddha, ces *Jātaka* qui nous le montrent circulant de corps en corps, tantôt d'animal, tantôt de dieu, tantôt d'homme et enchaîné comme nous par ses actes, quoique l'Illumination lui soit promise. Cette longue carrière se termine par la Vie ultime, où il échappera au *saṃsāra* : c'est qu'il y a une fissure, une issue [2]. L'architecte déjà l'a signalée : au sommet de son dôme, le mont cosmique effleure l'enveloppe fatale. Là est la pointe du monde, le *bhavāgra* ; après quoi il n'y a plus que l'échappée, la libération, le *nirvāṇa*. Nous avons appris à localiser celui-ci en cet endroit, où le bouddhisme garde comme un souvenir de la Porte du Dieu mésopotamien, complément nécessaire d'une cosmologie pivotante et fermée.

---

(1) Sur cette valeur chronologique de l'architecture, cf. *BEFEO.*, p. 422 sq. ; nous y reviendrons plusieurs fois.

(2) Au Barabuḍur, la carrière des êtres ne s'arrête pas si tôt : conformément au dogme mahāyāniste, plus haut que le Çakyamuni terrestre s'étagent des cieux peuplés de Bodhisattva transcendants. Aussi est-ce à ces personnages fabuleux qu'est consacrée l'illustration des étages supérieurs. Avec cette addition tardive, le système reste cependant le même.

Tous ces éléments ne remontent sans doute pas, avec la précision qu'ils ont prise aux siècles postérieurs, jusqu'au stūpa d'Açoka : c'est d'eux cependant que celui-ci était gros. Par ce qu'il impliquait ainsi et d'ailleurs de par sa forme seule, il était bien l'image du dharma cosmique.

Il y a par conséquent un lien profond entre les deux traits les plus notables de la geste d'Açoka : son culte du Dharma et ses fondations de stūpa. Les édifices étaient l'image visible de la Loi du monde, et l'on peut dire, en donnant aux mots leur pleine force, que le Dharmarāja est avant tout le Roi au stūpa. En appuyant son pouvoir sur ce monument, le Dharma réalisé, Açoka ne s'écartait pas de la tradition védique où l'autel était Prajāpati, l'Ordre suprême : autel et stūpa sont au même titre le relais de la Loi universelle qui doit être projetée sur terre par l'intermédiaire du sacrifiant.

Il est probable que le Buddha, lors de ses enseignements familiers et dans le cours de sa vie errante, n'a guère pu prévoir de telles amplifications et un pareil usage de sa pensée : ces concepts transcendants sont la transposition trop directe des valeurs traditionnelles dont vivait la religion royale brâhmanique pour douter qu'ils n'aient été incorporés au bouddhisme par le rituel des cours où on l'a reçu et adopté — quand bien même le *Mahāparinibbāṇa sutta* ne nous le dirait pas quasi explicitement du stūpa lui-même.



Par ce biais, s'entrevoit une explication simple et plausible de l'identification du Buddha au stūpa, complémentaire de celle qui nous est tout à l'heure apparue, et qu'on nous permettra de rappeler en quelques mots : le stūpa est, avons-nous dit, la matérialisation de la Loi cosmique, comparable en cela à l'autel pré-bouddhique ; la nature du dépôt qui lui donnait la vie en faisait généralement une tombe — avec une valeur essentiellement symbolique, liée toutefois au cérémonial funéraire partout où les reliques passaient pour provenir du sacré bûcher. Or la tombe de l'*agnicit*, nous le savons, n'était déjà qu'une forme particulière d'autel, et tombe et autel avaient pour sens intime d'être le corps rituel du sacrifiant, en même temps que celui de Prajāpati : de vieilles conceptions appuyaient ce symbolisme du corps substitué. A l'imitation de ces antécédents, le stūpa, monument à la fois funéraire et symbolique, ne devait-il pas tendre de même à se poser en corps du Buddha ?

Les pages qu'on vient de lire permettent de suivre de plus près le passage. Le stūpa est le dharma cosmique rendu visible : comme tel, et sans autre symbolisme, il suffit à assurer un contact avec la nature mystérieuse du Buddha, évanoui dans le nirvāṇa, mais qui justement nous a laissé sa Loi pour le remplacer : « qui voit la Loi me voit, qui me voit voit la Loi », enseigne-t-il en effet dans le canon. Dès ce haut état de la croyance, si le stūpa fait apparaître la Loi, il est du même coup, dans une certaine mesure, le portrait du Buddha.

L'équivalence du Buddha et de la Loi, à l'origine, est vraisemblablement surtout symbolique et de convention : cependant on n'ignore pas que la métaphore a pris de la consistance avec le temps et que l'on a fini oar en tirer un authentique corps du Buddha, le Corps de la Loi (*dharmakāya*), qui s'oppose au corps mortel de Çākyamuni. Si nous ne nous abusons, ce n'est pas de cette notion que dépend en droite ligne l'assimilation du Buddha au stūpa, mais les deux proviennent d'un même mouvement des idées. Le stūpa, qui était le dharma, est devenu le Buddha en même temps que celui-ci le devenait ; plus vite même et plus aisément peut-être. En effet, l'idée d'un corps abstrait, en dogmatique pure, forçait assez nettement la doctrine primitive, s'il est vrai que le Buddha n'y était que le premier des « délivrés »; son exacte portée a prêté à la discussion et elle est devenue l'un des mobiles du schisme. Au contraire, la réalisation architecturale d'une personne symbolique du Maître, qui fût le Dharma, et lui-même en cela, autorisée par l'équivalence formelle du canon et bien appuyée par la pratique courante du brâhmanisme, a pu s'adopter d'autant plus aisément qu'elle ne préjugeait pas de la nature du Buddha passé dans le Nirvāṇa : l'autel du feu, tout en assurant un contact avec Prajāpati, n'avait pas davantage prétendu ramener celui-ci, en lui-même, à une personne visible et clairement concevable.

Nous reprendrons par la suite d'une façon plus complète les divers problèmes que posent les rapports du bouddhisme et du culte brâhmanique, par l'entremise du symbolisme royal, mais leur complexité ne rend pas inutile, croyons-nous, cette première orientation. Elle se résumerait ainsi : comme d'autres édifices rituels de l'Inde ancienne, le stūpa n'est point une masse inerte, mais un corps structural qu'anime une puissance analogue à celle qui régit l'univers. Par sa seule forme, il est le Dharma réalisé en pierre. Il reçoit sa valeur complète d'un contact magique avec la personne du Buddha, à qui est due la révélation du Dharma : à cet égard les dépôts symboliques — ongles, cheveux, etc. — ou funéraires — cendres, dent, os — ont une même valeur vivifiante, et il n'y a qu'une sorte de stūpa. Le monument concentre en lui le dharma universel, ou l'univers sous la loi du Dharma. Il est ainsi le soutien naturel de la magie royale, instituée en religion, par laquelle le souverain prétend régler le royaume sur l'ordre cosmique. Ce dernier est en réserve dans le stūpa royal. La manière dont le monument nous est présenté dans les textes donnerait à croire que c'est la réalisation d'un pareil centre rituel du pouvoir des rois dans un édifice partiellement imité des autels védiques et animé par des *appartenances* du Buddha, comme les autels par le sacrifice du puruṣa, qui a fait passer la tombe du Maître, en la multipliant, au rang de Saint des Saints des royaumes bouddhistes.

En même temps que le Dharma était pris comme un Corps idéal du Buddha, le Stūpa serait donc devenu une réalisation symbolique de celui-ci : double évolution dont la spéculation et la pratique rituelle brâhmaniques ont pu diriger les débuts, en réveillant d'ailleurs les conceptions plus anciennes que l'ethnographie nous a laissé entrevoir.

A notre sens, l'un des problèmes les plus considérables, sinon même le problème essentiel de l'histoire ancienne, pré-canonique, du bouddhisme est attaché à l'application du symbolisme royal à la personne de Çākyamuni. On observe cette tendance dans les textes fondamentaux de la tradition pālie, tel le *Mahāparinibbāṇa sutta* du *Dīgha nikāya* par exemple, aussi bien que dans les plus riches développements de la bouddhologie mahâyâniste, et elle éclate dans toutes les *Vies* légendaires, celles du Sud comme celles du Nord, ne serait-ce que par l'ambiguïté des signes qui, à sa naissance, présagent la grandeur future du Buddha. Le petit Siddhārtha est assuré de devenir soit un Buddha, soit un roi Cakravartin et sa destinée doit rester en suspens jusqu'à l'heure du Grand Départ.

Mais les données fondamentales de ce problème ont été trop souvent négligées par les historiens du bouddhisme. Il est vrai qu'ils ont observé l'allusion au rituel royal que comporte la tradition des funérailles du Buddha, et que certains ont tenté, comme les textes les y invitaient, d'établir que le stūpa est par certains côtés un monument royal. Mais ramenée à un rang épisodique et séparée des faits qui l'encadrent, cette indication est habituellement restée peu féconde, tandis qu'ailleurs, en l'introduisant dans des interprétations d'ensemble trop systématiques, on en a faussé la valeur. Ceux-ci ne voient dans le bouddhisme que symbolisme solaire et croiront reconnaître l'arc-en-ciel dans le stūpa du *Lotus de la Bonne Loi*; ceux-là expliqueront l'horoscope d'Asita et les préoccupations dont il témoigne, en faisant état de ce que la légende nous donne Siddhārtha comme un prince de maison royale. De part et d'autre, on passera sous silence une tradition cependant aussi importante que celle du Buddha paré. Nous sommes donc loin d'un dépouillement complet des sources, encore que les recherches de M. Senart et de M. Przyluski aient mené, dans ce sens, à quelques résultats sérieux.

Tout reviendrait à expliquer comment, d'un ascète à jamais évanoui dans le nirvāṇa, le bouddhisme est parvenu à tirer un être surhumain, paré du prestige et des attributs d'un Roi universel ; comment certaines écoles ont pu aller enfin jusqu'à poser en dogme la persistance de ce corps glorieux, malgré et pour ainsi dire par derrière un illusoire évanouissement à Kuçinagara. Par quel détour un roi céleste est-il sorti du « moine des Çākya » ?

M. Senart, on se le rappelle, n'a pas tenté d'établir un passage direct de l'un à l'autre de ces deux termes. Pour lui, le Buddha ne s'est jamais mué véritablement en un roi divin, mais comme les rois indiens, comme le dieu Viṣṇu de l'hindouisme, leur prototype, et peut-être à sa suite, le Buddha est un héros solaire, ou il l'est devenu. Ce serait leur commune référence au Soleil qui fonderait les affinités symboliques du Buddha et du Roi et les emprunts bouddhiques aux rituels royaux. Ample circuit, mais vues étroites : l'allégorie solaire, nous l'avons reconnu, n'est qu'un élément particulier, pour important qu'il soit, au sein d'un symbolisme cosmique lié au temps, lié au sol, lié au pouvoir royal, et dont la considération complète suffit à ruiner les théories développées dans *La légende du Buddha*.

Se plaçant à un point de vue bien différent, M. Przyluski n'a cru devoir faire appel qu'au jeu normal de l'imagination populaire, facilité par une séparation de plus en plus tranchée qui serait intervenue entre les deux parties de l'ancienne communauté, moines et laïcs. L'isolement croissant des premiers a laissé une plus libre carrière à l'invention mythologique des seconds. A mesure qu'elle s'éloignait dans le passé, la grande figure du fondateur s'est enveloppée d'une brume mythique. Elle a pris les proportions surhumaines d'un héros qu'entoure le prestige souverain. Dans l'esprit du commun, et tandis que les couvents, partiaux, ne voyaient en lui que le plus grand des moines, l'initiateur d'une religion à prétentions universelles devait aisément assumer les attributs et l'apparence même du monarque universel.

Sans méconnaître la valeur de cette analyse, on est contraint d'observer qu'elle ne suffit pas à rendre compte du caractère très systématique et très cohérent des emprunts faits par le bouddhisme au rituel royal, non plus que la pénétration profonde (bien que souvent méconnue par la science occidentale) de ce dernier jusqu'au cœur de la tradition palie. Sans nous attaquer encore aux caractéristiques personnelles du Buddha, objet de chapitres ultérieurs, nous allons donc tenter de dégager la leçon des ressemblances évidentes que nous venons de déceler, entre le fondement brâhmanique de la royauté, image terrestre de l'inconcevable Prajāpati, et le fondement de la souveraineté bouddhique : autrement dit le Dharma, incorporé dans les stūpa royaux. Ceci ne saurait rentrer dans le cycle des simples inventions et contes populaires. On y retrouve sans peine l'effet de facteurs plus précis et mieux déterminés historiquement — autant qu'il soit permis de prononcer le nom de l'Histoire dès cette haute époque de la culture indienne.

Il nous semble que l'événement décisif a été l'adoption du bouddhisme comme religion d'Etat dans des pays où la théorie magique et religieuse de la royauté était florissante et solidement établie en ses traits essentiels. Ce n'est pas que nul emprunt n'ait été fait, soit à l'astronomie, soit au folk-lore, voire à la spéculation philosophique, et surtout à ce qui, dans la philosophie comme dans le folk-lore, touchait à la cosmologie : mais nous croyons que le plus clair de ces influences s'est exercé par l'intermédiaire du culte royal, établi lui-même en grande partie sur ces troits ordres de valeurs symboliques.

Il est normal qu'en devenant une grande religion populaire, le Bouddhisme ait éprouvé le besoin de renouveler et d'enrichir la légende de son fondateur. Mais celle-ci, à bien des égards, s'y prêtait mal. Sans pousser trop avant la recherche des causes (qui, ici, serait d'intérêt secondaire), il s'accorde avec toutes les interprétations que l'on peut proposer des origines bouddhiques, et d'ailleurs il s'impose d'observer que les textes nous fournissent de nombreux « entretiens » du Maître, à l'occasion desquels ils donnent quelques indications sur les événements très simples et le plus souvent très humains de sa vie, mais que le soin de compiler une *Vie* développée et merveilleuse a été laissé à la littérature tardive. Il n'y a pas, comme dans d'autres religions, un

corpus fondamental des miracles de Çākyamuni, dans lequel résiderait l'une des garanties de la foi. Le merveilleux n'a eu réellement prise sur la personne du Buddha qu'après l'établissement de la théorie transcendante, qui renouvelait de fond en comble la manière de le concevoir, et qui a procédé, dans la plus large mesure, nous essaierons de le prouver, du contact des doctrines bouddhiques et de la religion royale, forte de ses traditions ethnographiquement immémoriales, et pleine d'exigences. Quant aux tentatives spontanées et populaires, contrastant avec ce parti pris systématique, il n'est peut-être pas impossible de se représenter ce qu'elles ont pu être ; une voie s'ouvrait principalement à leur initiative, pour magnifier le Buddha : elles ont insisté sur le pouvoir qui lui est unanimement reconnu d'évoquer ses existences antérieures et celles de ceux qui l'entourent et qui l'écoutent. Ce merveilleux populaire a donc trouvé son expression, une expression confuse et souvent désordonnée, dans la constitution des recueils de *jātaka* et d'*avadāna*. C'est dire que réduit à lui-même il eût difficilement abouti à la théorie rigoureuse du Buddha Cakravartin.

Une telle imprécision, en l'absence d'une collection de miracles riche et formée à date ancienne, était aussi défavorable à un développement interne du surnaturel dans le bouddhisme que propice à l'adoption, par des contacts historiquement certains, d'un surnaturel fondé sur une tradition extérieure. Or, par une rencontre singulièrement heureuse, il se trouve que la religion royale asiatique, fermement fondée magiquement, et peut-être d'abord sociologiquement, sur la possession territoriale, faisait un dieu terrestre de chaque roi, en plaçant comme une gloire derrière lui le rayonnement de la divinité céleste dont il était l'incorporation ou le mandataire visible. S'il s'est jamais rencontré, dans l'histoire du bouddhisme, des circonstances permettant d'aller chercher le Buddha dans le sein du nirvāṇa pour lui restituer un certain ordre, sinon d'existence du moins de puissance, ce sont bien celles-là. Il ne s'agissait pas de savoir si le nirvāṇa était existence ou non existence, problème insoluble, ainsi posé, et qu'il est d'ailleurs canoniquement interdit de poser ainsi. Il ne fallait que fonder une existence très réelle, mais non pas située sur son plan : celle du Roi, dieu manifeste, dont le pouvoir et la réalité n'admettent aucun doute, et qui s'est présenté comme le ministre terrestre du Dharma, après avoir été pendant des siècles le reflet terrestre d'un Prajāpati non moins insondable que la Loi bouddhique.

Mais la magie royale était clairement d'essence cosmologique, et sans doute bien avant ses expressions brâhmaniques, influencées justement par ses lointaines origines. L'ordre du monde, la procession des orients, le cycle du temps étaient mis par elle en rapport étroit avec le territoire. D'où la constitution, par le mélange de ces sources diverses, d'un bouddhisme cosmologique. On ne saurait faire trop grande la part de la cosmologie dans sa dogmatique comme dans ses expressions architecturales. Mais, pour n'en pas faire une spéculation abstraite, théorique et coupée de ses vraies racines

religieuses, pour n'en pas faire, en un mot, une simple philosophie, un brāhmanisme à peine renouvelé, il est essentiel de bien concevoir que ce n'est pas sur la cosmologie pure qu'il s'est réglé, mais sur une cosmologie appliquée — appliquée à l'exercice du pouvoir royal ; ou si l'on veut, symbolisant l'exercice de ce pouvoir.

Et voilà pourquoi l'archéologie du stūpa s'appuie si profondément sur un schéma dynamique des orients. Le stūpa royal est un réservoir de Dharma, et par là, il constitue le réservoir du pouvoir dont jouit un souverain fidèle. Pour ce dernier, l'essence de la royauté résidera dans l'application du Dharma bouddhique sur toute l'étendue de ses états. Le monument forme dès lors un moyen terme entre la Loi universelle et le pays : c'est un *mésocosme*, au sens que nous avons appris à donner à ce mot. Il rassemble en lui la Loi et le royaume, et cette opération ne peut s'effectuer, selon une modalité magique fixée de longue date, que par la constitution d'un schéma synthétique des orients.

Disons tout de suite que ces conceptions ont eu une répercussion profonde sur la dogmatique : rien ne le montrera mieux que l'analyse du Grand Miracle que nous tenterons plus loin, en fonction de ces principes. En son fond dernier, le Grand Miracle (dont M. Foucher a déjà entrevu l'importance relativement aux origines du Mahāyāna) se réduit à une ample mise en scène de la magie chtonienne traditionnelle : ce qui ne s'expliquera bien qu'en replaçant à son arrière-plan la géomancie royale dont il procède.

Chapitre V.

Géomancie et architecture. Le stūpa centre du royaume.

A cet endroit de l'analyse, une objection se présentera peut-être à l'esprit du lecteur. Les réalisations rituelles et architecturales observées jusqu'à présent dans la tradition brāhmanique et plus généralement dans les cultes royaux, situent dans le sol même les fondements de leurs symbolismes. Elles se proposent, il est vrai, d'élever au-dessus de lui une structure qui est identifiée à une personne mystique ; mais cette dernière repose toujours, en son essence, sur la topographie magique du terrain rituellement circonscrit ; c'est vrai éminemment du symbolisme royal. Nous avons assez expliqué la valeur cosmique attribuée à cette aire pour qu'il n'y ait pas à y insister davantage. Mais ce faisant, ne tendons-nous pas à placer directement les antécédents de l'architecture et de certains dogmes bouddhiques dans la science magique des terrains (*vāstu vidyā*, *vatthu vijjā*) telle que l'Inde l'a connue et pratiquée de tout temps ? Or, nous objectera-t-on, la tradition pâlie condamne ces pratiques divinatoires. La condamnation sera-t-elle fatale à cette partie de notre hypo-

thèse, ou devrons-nous supposer que les rituels brâhmaniques, tout en ayant d'apparentes affinités avec les traditions mahâyânistes du stūpa, sont en conflit ouvert avec le Hīnayāna ? Nos conclusions, dans ce cas, ne s'appliqueront-elles plus qu'à la moitié du bouddhisme ? Que deviendrait alors notre documentation cinghalaise ?

Ce n'est pas ainsi que les choses se présentent et les développements précédents vont au contraire nous donner la possibilité de mettre en œuvre de riches témoignages pâlis, dont on n'a rien tiré jusqu'ici, faute d'avoir élucidé le symbolisme qu'ils dissimulent.

Le *Brahmajāla sutta* du *Dīgha nikāya* range la géomancie (1) parmi les pratiques dont s'abstient le Buddha, à la différence de beaucoup de Çramaṇa et de Brāhmaṇa. Ce sont là de pseudo-sciences (*tiracchānāvijjā*) : il s'en tient à l'écart. Pseudo-sciences est une traduction que donne le dictionnaire de la Pāli Text Society ; Rhys Davids dans ses *Dialogues* a compris un peu différemment : « Gotama the recluse holds aloof from such low arts ». A tout prendre, c'est cette version qui reste, croyons-nous, la meilleure. *Tiracchāna* (cf. sk. *tiras, tiraçcīna, tiryañc*) signifie transversal, horizontal, donc : qui ne va pas droit ; le dire d'un art ou d'une science, c'est, pour un bouddhiste, leur reprocher surtout de s'écarter du but, la délivrance ; de n'y pas mener ; d'être des chemins où l'on se fourvoie, alors qu'on ne devrait suivre que la voie droite. C'est ainsi la pratique de l'art incriminé que l'on rejette et non pas l'authenticité de ce qu'il enseigne (2). Le Buddha, nous dit le *sutta*, ne gagne pas sa vie au moyen de pareilles techniques, comme le font certains religieux, et il ne les tient en aucune estime ; cependant il en est, lui l'Omniscient, aussi parfaitement maître que d'aucune autre discipline intellectuelle : nous le verrons bientôt.

La *Sumaṅgalavilāsinī* appuie ici le terme de *vatthu vijjā* d'un commentaire intéressant : « Le texte dit : *vatthu vijjā*. C'est l'art de reconnaître les signes favorables ou défavorables d'un terrain destiné à recevoir [par exemple] une maison, ou un jardin. Ceux qui pratiquent cet art examinent les particularités du sol [litt. de la terre], etc., puis, murmurant leurs formules, ils aperçoivent les qualités favorables et défavorables du site, jusqu'à une profondeur de 30 coudées sous terre et jusqu'à une hauteur de 80 coudées

(1) Ce terme n'est pas déplacé, pour traduire *vatthu vijjā*, car on verra que c'est une science essentiellement divinatoire, prophétisant le bon ou le mauvais succès de l'œuvre rituelle ou de la construction effectuées en un endroit déterminé ; de plus on notera qu'elle est énumérée ici après divers genres de pronostications : chiromancie, physiognomonie, d'autres encore.

(2) T. W. Rhys Davids — J. Estlin Carpenter, *The Dīgha nikāya* [Pali Text Society], vol. I, London, 1890, p. 9 [= *Brahmajāla sutta*, I, § 21, n° 17] et p. 11 [*Br. j. s.* I, § 27, n°s 6 et 7]. T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, London, 1899 [= Sacred Books of the Buddhist, vol. II], p. 18 et 25.

au-dessus. » (1) Mais cette définition de la géomancie n'est pas complète : elle n'en fait apparaître que la spécialisation architecturale. Au contraire, quelques pages plus loin, le texte donne et le commentaire explique deux termes distincts, *vatthu kamma* et *vatthu parikiraṇa*, qui, à eux deux, couvrent bien le domaine de la *vatthu vijjā* (2). Le premier est défini : « l'établissement de maisons sur un emplacement vierge [choisi à cet effet] » ; le second : « exécuter un acte d'offrande (*bali*) en un endroit précis, après avoir déterminé ce lieu ». Ce second aspect de la géomancie fait ressortir, par analogie, ce qu'il peut y avoir de magique et de « primitif » dans le précédent. Le mot même de *bali*, employé dans le commentaire, est intéressant à cet égard, car sous ce nom sont régulièrement groupées des modalités rudimentaires d'offrande, dépôt sur le sol, suspension à un arbre, etc., par opposition avec les rituels plus élaborés, où l'oblation se fait dans le feu. Cette fois encore, c'est vers les formes anciennes des cultes indiens que se tourne notre documentation.

L'exercice intéressé des sciences divinatoires est donc condamné par le bouddhisme pāli, du moins dans le passage cité. Mais il n'en nie pas plus l'efficacité que la légitimité lorsque le Buddha y recourt pour instruire ses auditeurs. C'est ce que suffisent à mettre hors de doute quelques lignes du *Mahāparinibbāna sutta*, auxquelles la *Sumaṅgalavilāsinī* consacre un

---

(1) T. W. Rhys Davids — J. Estlin Carpenter, *The Sumaṅgalavilāsinī*, Buddhaghosa's commentary on the Dīgha nikāya [PTS], Part I, London, 1886, « *gharavatthu-ārāma-vatthādīnaṃ guṇa-dosa-sallakkhaṇa-vijjā. Mattikādi-visesaṃ disvā pi hi vijjaṃ parijapitvā heṭṭhā paṭhaviyaṃ tiṅsa-ratana-matte ākāse ca asītiratana-matte padese guṇa-dosaṃ passanti.* » Ce court et substantiel passage, traduit déjà par Childers dans son dictionnaire, s. v. *vatthu*[*-vijjā*], a joué de malheur. Childers trompé par la similitude de l'*s* et du *gh* dans l'alphabet cinghalais, a lu *sara*° au lieu de *ghara*° et il a traduit en conséquence : « an art for ascertaining the advantages or defects of a site for a *pond*, garden, etc. » L'erreur a été partiellement reproduite par R. Fick dans *Die sociale Gliederung im Nordöstlichen Indien zu Buddha's Zeit*, Kiel, 1897, p. 152. Mais Fick était trop maître de son sujet pour ne pas observer l'absence singulière de toute référence à une construction, c'est-à-dire du principal. Il a donc gardé l'étang, ou le bassin de Childers, qui d'ailleurs ne détonait pas à cette place, mais il a très opportunément recomplété l'énumération. Il définit la *vatthu vijjā* : « die Kunst die richtige Lage eines Hauses, eines Teiches u. s. w. durch übernatürliche Kraft zu erkennen. » La traduction anglaise de S. Maitra est venue depuis donner une nouvelle entorse au texte initial : «... the *vatthuvijjā* i. e. the art of knowing through supernatural sigus the correct position of a house, a *cloth*, etc. » [*The Social Organisation in North East India in Buddha's time* by Richard Fick, transl. by Shishirkumar Maitra, Calcutta, 1920, p. 235]. — Fick, par ailleurs, relève dans le *Jātaka* l'appellation intéressante : *vathuvijjācariya* « maître ès sciences géomantiques ». — Dans le *Suruci jātaka*, le roi, ayant l'intention de faire bâtir un palais pour son fils, convoque les maîtres de cet art (*vatthuvijjācariya*) et leur fait chercher un endroit propice pour la construction.

(2) *Sumaṅgalavilāsinī*, I, p. 98 : « vatthu-kamman *ti akaṭa vatthumhi geha-patiṭṭhāpanaṃ* vatthu-parikiraṇam *ti 'idañ ca idañ ca āharathāti vatvā tattha balikammakaraṇaṃ.* »

paragraphe particulièrement abondant en informations sur le symbolisme que nous étudions.

Au cours de son ultime randonnée — celle qui le menait au site du nirvāṇa (*Kusinārā*, *Kuçanagara*), — le Buddha s'était arrêté au village de Pāṭali (*Pāṭaligāma*), à l'emplacement même où devait s'élever plus tard la ville impériale d'Açoka, Pāṭaliputra. « A ce moment, dit le *Sutta*, Sunīdha et Vassakāra, grands officiers du royaume de Magadha, dirigeaient la construction, à Pāṭaligāma, d'une place forte destinée à tenir en respect les Vajjī... Or le Bienheureux, s'étant levé au point du jour, alors qu'il faisait nuit encore, dit à Ānanda: 'Qui est-ce donc, Ānanda, qui construit une place forte à Pāṭaligāma?' — 'Ce sont Sunīdha et Vassakāra, Maître, les grands officiers de Magadha, qui construisent une place forte à Pāṭaligāma, pour tenir en respect les Vajjī'. — 'On dirait, Ānanda, que c'est sur les conseils des dieux [du ciel des] Trente-trois que Sunīdha et Vassakāra, grands officiers de Magadha, construisent ainsi une place forte à Pāṭaligāma, pour tenir en échec les Vajjī. Ānanda, en appliquant à cet endroit ma vue divine, purifiée, supérieure à la vue humaine, j'ai pu voir de nombreuses divinités hanter par milliers les divers emplacements. [En effet] là où des divinités très puissantes hantent le site, c'est là qu'elles incitent l'esprit de rois très puissants, ou de ministres très puissants à bâtir leurs demeures (*cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ*). Là où des divinités de moyenne prestance hantent le site, c'est là qu'elles incitent des rois ou des ministres de moyenne autorité à bâtir leurs demeures. Là où des divinités inférieures hantent le site, c'est là qu'elles incitent des rois ou des ministres de petite envergure à bâtir leurs demeures. O Ānanda! aussi loin que s'étendent les Ariya, aussi loin que va le trafic, aussi loin que cela, cette ville de Pāṭaliputta sera à la tête de toutes les villes (*agganagaraṃ bhavissati*)'..» (1).

Sans relever encore tout ce que ce document nous apporte de neuf, reportons-nous au commentaire: « *cittāni namanti nivesanāni māpetuṃ*, 'elles incitent leur esprit à édifier [là] leurs demeures', dit le texte. Entendez que les divinités inclinent l'esprit des géomanciens (*vatthu-vijjā-pāṭhaka*) à édifier [là] des demeures de rois et de ministres royaux. Voici ce qui se passe: ces géomanciens, par la vertu de leur science, distinguent jusqu'à une profondeur de trente coudées sous terre: 'ici, une demeure de Nāga, ici, de Yakṣa, ici, de Bhūta; ceci est une pierre, ceci, une souche'. Alors, tout en murmurant leurs formules, ils semblent, en tirant leurs plans, consulter avec les dieux. Ou bien c'est que les divinités, ayant pris possession de leur corps (*tesaṃ sarīre... adhimucitvā*), inclinent leur esprit à édifier des

(1) *Dīgha nikāya*, XVI, 1, 26 sq. Ed. Rhys Davids — Stede, PTS, vol. II, London, 1903, p. 86 sq. Trad. Rhys Davids, SBB., vol. III, part II, London, 1910 (*Dialogues of the Buddha*), p. 92 sq.

demeures en tel ou tel endroit : à peine a-t-on enfoncé un piquet aux quatre coins pour prendre le terrain, qu'elles s'esquivent (litt. repartent *paṭivigacchanti* : elles abandonnent le corps dans lequel elles s'étaient introduites). Pour des familles croyantes, ce sont des divinités croyantes qui agissent ainsi [1] pour des familles non bouddhistes, des divinités de la même catégorie. Pourquoi cela ? Les divinités croyantes font cette réflexion : 'Ces gens, ayant établi ici leur demeure, inviteront d'abord la Communauté des bhikkhu, puis feront procéder [par ceux-ci] aux cérémonies auspicieuses ; et nous autres, nous y gagnerons de voir ces vertueux personnages, outre que nous entendrons l'énoncé de la loi, l'éclaircissement des questions et la bénédiction finale : en même temps qu'ils répandront leurs dons, ces gens nous combleront donc de profits. »

« *Tāvatiṃsehi* '[Ils semblent consulter] avec les Trente-trois [Dieux]', dit encore le texte. Qu'il y ait, dans une famille, un homme éclairé, ou, dans un monastère, un moine cultivé, et nous dirons à leur propos 'dans cette famille, les hommes sont éclairés' ou 'dans ce monastère, les moines sont cultivés' : ce sont manières de dire. De même, par référence à Sakka, le Chef

---

(1) L'introduction du *Khadiraṅgāra jātaka* contient de nombreuses indications sur la conception que l'Inde se faisait des génies gardiens de la maison et de la fortune de ceux qui l'habitent. La scène est au Jetavana et l'on nous montre le généreux marchand Anāthapiṇḍika se ruinant en aumônes si fréquentes et si grandes que même son immense fortune n'y résiste pas. L'une des divinités protectrices de sa demeure était hérétique, et de longue main avait nourri des sentiments d'hostilité à l'endroit du Buddha et de la communauté. Elle ne perdit pas l'occasion de représenter au marchand l'urgence de fermer sa porte aux parasites qui l'avaient ruiné, s'il voulait entreprendre de se refaire. Anāthapiṇḍika la chasse avec colère : « je ne saurais demeurer avec toi : sors sur-le-champ de ma maison et va-t'en ailleurs », lui dit-il. Elle se rend alors devant le dieu gardien de la ville (*nagarapariggāhaka devaputta*) et lui demande d'intercéder en sa faveur. Mais sitôt qu'il connaît sa faute, le dieu l'éconduit. Elle a recours aux Quatre Grands Rois des Régions de l'Espace, sans plus de succès. Enfin elle en appelle à Indra. Le roi des dieux la sermonne et lui conseille, pour rentrer en grâce, de prendre l'apparence de l'intendant d'Anāthapiṇḍika et d'aller récupérer de vastes sommes prêtées par le généreux marchand au temps de sa prospérité, et qu'il ne s'est jamais soucié de réclamer ; mais surtout, il lui enseigne l'endroit où sont cachés plusieurs trésors qu'elle retrouvera et qui rempliront les coffres vides de la maison : tout se dénoue devant le Buddha qui ne manque pas de convertir la divinité repentante. Trois points méritent d'attirer l'attention : la hiérarchie qui apparaît entre les différents dieux, depuis le ciel d'Indra jusqu'aux obscures petites divinités tutélaires des maisons et des portes, en passant par les quatre grands Rois et les Dieux urbains ; la révocabilité de la fonction tutélaire ; enfin le caractère chtonien que ne cessent de garder ces divinités de la propriété construite, héritières des divinités de la propriété agricole et foncière : la découverte des trésors enfouis en procède clairement. (*Khadiraṅgāra jātaka*, éd. Fausböll, *The Jātaka*, I, London, 1877, p. 226 sq. ; trad. Chalmers in *The Jātaka*... translated... under the editorship of prof. E. B. Cowell, I, Cambridge, 1895, p. 40 sq. ; trad. Rhys Davids, *Buddhist Birth Stories*, I, London, 1880, p. 326 sq.)

des Dieux, ou bien au dieu Vissakamma, on emploiera la formule : 'les Trente-trois sont éclairés'. C'est pourquoi il est dit ici 'avec les Trente-trois'. Le sens est donc : 'ils construisent [cette ville] comme s'ils prenaient conseil des [dieux du ciel des] Trente-trois'. » [1]

Chaque mot a sa valeur : *sutta* et *aṭṭhakathā* n'ont pas souvent à notre service une concision aussi suggestive. Est-il possible cependant de mettre un peu plus d'ordre dans les indications données tant par le compilateur du *Mahāparinibbāṇa sutta* que par son commentateur, le BUDDHAGHOSA de la tradition, ou quelque collège d'érudits dissimulé sous ce nom collectif ?

***

Commençons par examiner le mécanisme de l'inspiration. Le commentaire nous laisse le choix entre deux interprétations. L'une est plus terre à terre : ce ne serait qu'à leurs formulaires et à leur science magique que les architectes géomanciens devraient leur perspicacité spéciale ; l'autre est plus romanesque : les dieux en personne guideraient leurs pas. C'est celle-ci qui répond le mieux au texte lui-même, où des myriades d'esprits hantent les environs de la future capitale Maurya, ce qui suggère que Sunīdha et Vassakāra, les ministres bâtisseurs, sont inspirés et conduits par les Trente-trois, autrement que par simple jeu de métaphore.

On a déjà relevé dans le *Mahāvaṃsa* des conceptions presque identiques, à propos de l'érection du Mahāstūpa. Avant de rien entreprendre, on s'en souvient, le roi Duṭṭhagāmani, selon cette précieuse chronique, avait demandé à l'architecte quelle forme il comptait donner au monument.

'kiṃsaṃṭhānaṃ cetiyaṃ taṃ karissasi tuvaṃ ?' iti
pucchi taṃ,

et le texte ajoute immédiatement :

taṃkhaṇaṃ yeva Vissakammo tam āvisi
sovaṇṇapātiṃ toyassa pūrāpetvāna vaḍḍhaki
pāṇinā vārim ādāya vāripiṭṭhiyam āhani...

(*Mahāv.*, XXX, 11-12.)

« A l'instant même Vissakamma entra dans le maître d'œuvres : ayant fait remplir d'eau un bol d'or, il prit un peu d'eau dans sa main et la jeta sur la surface liquide ... » ; nous savons ce qu'il en advint : c'est la silhouette et non pas exactement le site du grand stūpa qu'il s'agissait de déterminer. Mais les deux se tiennent et ce qui nous importe ici est la manière dont Viçvakarman se saisit de l'esprit de l'architecte. Il *entra* (*āvici*) en lui. C'est presque littéralement la formule de la *Sumaṅgala vilāsinī* : *tesaṃ sarīre devatā adhimuccitvā* « les divinités étant entrées, s'étant implantées dans leur corps ».

---

[1] *Sumaṅgala vilāsinī*, II, p. 540 : trente-trois Indra, dont le Grand Indra (Çakra), et leurs acolytes peuplent ce paradis.

— Par la suite elles ressortiront (*paṭivigacchanti*) de ce corps, apparemment pour rentrer dans le sol, puisque c'est là qu'on nous dit qu'elles demeurent. Sur ce point cependant on sera peut-être porté à faire quelques réserves : passe, dira-t-on, pour des nāga, yakṣa, bhūta, ou autres divinités secondaires, d'habiter sous terre en un site géographique déterminé — il n'y a nulle objection, bien au contraire ; mais comment croire que les glorieux habitants du Ciel des Trente-trois, ou Viçvakarman puissent être réputés demeurer en un coin du sol ? Leur place n'est-elle pas dans l'Empyrée, ou mieux sur la cime du Mont céleste ? Nous reviendrons sur ce point.

Ne considérons pour l'instant que le cas général où les génies qui interviennent sont des divinités secondaires, souvent même régulièrement chtoniennes (nāga, etc.) et où le processus décrit par les livres pālis ne fait pas difficulté, et observons qu'il permet d'interpréter diverses traditions plus récentes, susceptibles, par réciprocité, de nous le faire mieux saisir lui-même.



On lit dans les monographies de Crooke ou dans les divers *Gazetteers* de l'Inde, qu'un terrain où l'on a aperçu un tigre convient à l'édification d'un fort. C'est que l'animal entrevu passe pour une manifestation de l'esprit du lieu, lequel emplira les murs et leur communiquera sa vertu : la forteresse-tigre sera inexpugnable. Plus fréquente et plus merveilleuse est la légende du lièvre surpris en train de donner la chasse à des chiens : que n'est-il pas permis d'attendre d'un emplacement dont l'« esprit » a eu assez de vertu pour manifester ce prodige incroyable ! Aussi de nombreuses villes se réclament-elles du conte, Dārwār notamment, dans la présidence de Bombay (1). Crooke a réuni sur la question une ample information, dont le spécimen le plus instructif se rapporte à la construction du fort d'Arangarh, dans les Central Provinces : un Baiga (prêtre aborigène) était venu annoncer qu'il avait aperçu, sur la pente d'une certaine colline, un lièvre pourchassant un chien. C'est naturellement là qu'on installa la forteresse. Mais par surcroît, le Baiga lui-même « fut mis à mort et enseveli à l'entrée de la place, dont son esprit devint désormais la divinité tutélaire » (2).

---

(1) *Gazetteer of the Bombay Presidency*, XXII, Bombay, 1884, p. 707, n. 1. Voir le récit du choix de l'emplacement de Kapilavastu dans Helmer Smith, *Suttanipāta Commentary, being Paramatthajotikā*, II, PTS., London, vol. I, 1916, p. 353. Le Ṛṣi Kapila aperçoit un emplacement où les rats et les crapauds font peur aux serpents, et les sangliers et les cerfs aux lions et aux tigres. Il en conclut qu'un caṇḍāla même deviendrait cakravartin en y bâtissant sa demeure.

(2) W. Crooke [-Enthoven], *Religion and Folklore of Northern India*, Oxford, 1926, p. 110. Les Baiga sont les *medicine-men* ou sorciers des tribus à demi-sauvages disséminées dans les collines du centre. Il est intéressant de noter que leurs fonctions ritu-

Si nous nous reportons par comparaison aux explications du commentateur pāli, la raison de cet acte cruel ne nous échappera plus. Les divinités chtoniennes, dans leur désir de voir construire sur leur lopin de terre, se glissent parfois, nous dit-on, dans le corps des architectes, les conduisent au bon endroit, procèdent elles-mêmes aux opérations de bornage, puis s'absorbent à nouveau dans le sol. De là à croire qu'un sorcier sorti des jungles les plus sauvages — tels sont en effet, selon CROOKE, les Baiga — ne représente lui-même qu'une manifestation de la divinité locale ou est un déguisement pris par elle, il n'y a qu'un pas, aisément franchi, et c'est évidemment ce qui a coûté la vie à l'informateur bénévole de l'histoire. Les chroniques pālies, où Viçvakarman inspire un architecte, ne nous content-elles pas qu'en une autre occasion il prit l'aspect d'un artisan pour façonner lui-même un vase d'or, le remettre à Açoka, afin que celui-ci y plantât un rameau de l'Arbre de la Bodhi, et cela fait, qu'il disparut tout aussi soudainement [1] ? Le sacrifice du Baiga aurait ainsi une double valeur, en laquelle se rejoignent deux ordres de conceptions dont il est souvent difficile d'opérer le départ. On a pu croire que la divinité du lieu s'était montrée sous les traits du sorcier : en enfouissant le Baiga sous la porte, on ne faisait que ramener le génie chtonien à son habitat normal, embelli selon son vœu par la construction du fort. D'autre part, se fût-on trompé à cet égard, que l'esprit du Baiga suffisait à lui seul à constituer la divinité protectrice, dont la présence est crue indispensable pour la solidité de la bâtisse comme pour sa fortune politique et militaire.

Ce témoignage d'un état des superstitions intermédiaire entre la simple croyance à l'existence de génies locaux et la pratique ambiguë du sacrifice humain à leur profit, nous ramène donc à cette dernière, que nous comprendrons peut-être mieux maintenant. Au fort d'Arangarh, c'est probablement la divinité du lieu elle-même sous un déguisement de Baiga, et non point une victime ordinaire, qu'on a cru introduire, ou plutôt réintroduire dans le sol. Mais ce rite se confond presque, à bien peser les choses, avec la coutume si fréquemment attestée en divers domaines, de rénover ou de fortifier un dieu en sacrifiant un homme dont la personnalité, s'amalgamant à la sienne, lui assure une vigueur nouvelle. La construction de l'autel du feu védique, animé par l'insertion dans

---

elles ont un rapport étroit avec le culte de la terre [cf. W. CROOKE, *Introduction to the Popular religion and folk-lore of Northern India*, Allahabad, 1894, p. 15, *et passim*] et les sacrifices sanglants [*ibid.*, p. 60]. Les Baiga sont employés comme prêtres par les races à demi hindouisées des Vindhya : on leur confie, dans le village, de petits temples où se rend un culte fruste, celui par exemple de Gansām Deva ou de Rāja Lakhan, dieux tribaux des Dravidiens. Ces prêtres-sorciers sont « invariablement choisis parmi les tribus plus sauvages demeurant en pleine jungle, entre autres les Bhuiya ou Bhuiyār ». CROOKE, *ibid.*, p. 59. cf. p. 167 : Baiga est aussi un nom ethnique, s'appliquant précisément à un groupe de ces tribus sauvages ; la coutume de choisir les sorciers parmi elles explique sans doute l'acception professionnelle du mot.

[1] *Mahāvaṃsa*, XVIII, 23 sq.

sa masse d'une victime humaine, n'était-elle pas déjà une opération magique de cet ordre, et ne visait-elle pas à « doubler » symboliquement le sacrifice cosmique, c'est-à-dire la continuelle reconstruction du Puruṣa universel ? On aide ce Puruṣa, on lui ajoute quelque chose par l'édification du puruṣa rituel : n'est-ce pas que l'on envoie dans l'essence du Dieu cosmique celle de l'homme mis à mort ? Les mêmes sources modernes dont nous venons de faire état nous fournissent, pour leur part, des exemples assez nets du procédé, bien que l'ésotérisme qui est de règle en ces matières masque quelquefois en partie le sens véritable des opérations. Lorsque le « génie » d'une construction s'avère par trop faible, un sacrifice opportun permet de lui associer ou plutôt de fondre en lui un nouvel « esprit » : on nous dit par exemple qu'à l'époque où le fort de Shorkot était en cours de construction, une de ses faces ne cessait de s'écrouler. Un faqīr conseilla au Rāja d'enterrer un garçon premier-né sous le rempart. Ceci fait, le mur tint. La mère de l'enfant se rendit à la Mecque et en revint avec une armée de Musulmans, mais ils ne purent s'emparer du fort. Un faqīr se métamorphosa alors en coq et vola sur le toit du palais, où il se mit à chanter à plein gosier. Le Rāja fut si effrayé qu'il abandonna la place. « Au moment où il en sortait il cria : 'Honte à toi, ô Fort, de rester debout !' : au même moment les murailles tombèrent » (1).

Après tant de siècles, c'est encore exactement la superstition saisie dans le rituel brâhmanique par Oldenberg : l'esprit gardien du fort anime la maçonnerie et la maintient, tout comme, lors de la préparation d'un *agnicayana*, nous avons vu jeter une partie de la victime « dans l'eau qui servait à délayer l'argile des briques, pour la rendre plus tenace » (2). Aussitôt interpellé par le roi, l'esprit gardien interrompt son office et les pierres roulent d'elles-mêmes dans le fossé. Peu d'exemples sont susceptibles de mieux faire saisir ces singulières notions de magie topographique et structurale. Le bâtiment tout entier, comme le terrain qui le porte, est magiquement perméable à l'esprit de la victime, et leur vertu, leur *vie* surnaturelles tiennent à cette imprégnation : la victime s'est identifiée à eux, comme jadis le puruṣa à l'autel.

On remarquera cependant que si, dans ce cas, et une fois le sacrifice consommé, on associe manifestement le génie gardien au site comme à la contexture de l'édifice, par contre, à la différence de la tradition d'Arangarh, aucune trace ne se décèle d'un lien entre le sol et la petite victime, antérieurement à l'intégration brutale de celle-ci dans le corps de la place. Ici, on pourrait se croire, à première vue, en présence d'un sacrifice pur et simple constituant une âme gardienne de la construction. Là au contraire la divinité du lieu s'était manifestée au préalable sous l'aspect d'un lièvre très puissant. Nous l'avons dit, ou bien la mise à mort du Baiga procédait de l'idée qu'il

(1) W. Crooke, *Relig. and Folklore of N. India*, 1926, p. 298.
(2) Supra, p. 608.

n'était qu'un nouveau déguisement du même génie local, ou bien peut-être encore — mais les deux sont difficiles à séparer — cette mise à mort n'était-elle destinée qu'à surimposer en quelque sorte au génie une personnalité nouvelle renforçant la sienne. En même temps, elle aurait assuré un contact entre les fondateurs et lui, suivant l'idée universellement répandue que l'âme de la victime reste au service du sacrifiant : la légende de Shorkot en témoigne. Loin qu'on ait oublié, à Arangarh, la divinité chtonienne primitive, si l'on s'est mis là où elle était apparue, c'est évidemment pour capter sa vertu belliqueuse. Mais comment concilier cette donnée avec l'affirmation que le Baiga est devenu la divinité tutélaire ? Les analyses qui précèdent suggèrent qu'on ne remplace pas la divinité chtonienne par l'esprit du mort ; on lui fait plutôt revêtir, sous le couvert de cette association, une modalité plus directement accessible à ceux qui ont pris l'initiative du sacrifice.

Nous avons eu ailleurs (1) l'occasion de décrire la survivance d'idées analogues, chez les Annamites notamment, dont les croyances populaires gardent souvent un air de famille avec ce que nous pouvons restituer du pré-aryen dans l'Inde.

Les Annamites ont encore des génies locaux, des patrons villageois, qui sont des morts dont on connaît le nom et souvent la date de décès. Une simple adoption, au lieu d'un sacrifice sanglant, permet aux villages de s'acquérir ces protecteurs. Pour peu qu'on en étudie les traditions, il apparaît que ces génies communaux sont les héritiers d'antiques Patrons du Sol. Le dieu du Sol, en Annam comme en Chine, est devenu « dieu des murs et des fossés » dans les centres urbains ; c'est exactement ce que nous nommerions « le dieu de la ville ». Il semble qu'une évolution analogue ait eu lieu dans les deux pays. « L'idée générale qui se dégage de tous les faits qui concernent ce génie, écrit le P. Cadière, c'est que le sol sur lequel les Annamites sont fixés, la terre qu'ils cultivent, même lorsqu'ils l'ont conquise sur la grande forêt, ne leur appartient pas en propre. Il y a un maître, 'le vrai propriétaire de la Terre', dont les droits sont antérieurs aux leurs, dont les droits sont imprescriptibles. Eux ne sont que des occupants d'un jour. Ils doivent donc en toute occasion faire acte de dépendance, de vassalité, de location. » (2)

Nous touchons là à l'idée la plus « primitive », sans doute, qu'il nous soit possible d'atteindre dans cet ordre de conceptions ; à savoir, que le défrichement est une désacralisation. Idée qui se retrouve aussi au fond des faits indiens, et chose remarquable, sous des aspects très comparables à ceux qu'elle prend dans tout le pays annamite, au sens géographique que nous

---

(1) *Les Religions de l'Indochine*, dans Sylvain Lévi, *Indochine*, t. I, Paris, 1931, p. 141 sq., *Le génie tutélaire du village*.

(2) L. Cadière, *Religions annamites*... dans G. Maspero, *Un Empire Colonial Français, l'Indochine*, t. I, Paris, 1929, p. 295.

donnons à ce mot, c'est-à-dire aussi bien chez les Chams que chez leurs conquérants. Bien qu'éliminé du territoire communal, le Cham, dans certains villages annamites du Sud-Annam, reste en contact direct avec le génie tutélaire et sa présence est jugée nécessaire lors de la fête annuelle. Les Chams, de leur côté, ont des rites où ils font aux Moï une place montrant qu'ils les considèrent comme les vrais maîtres du sol — uniquement, bien entendu, au point de vue magique (1). Il n'en va pas autrement, au dire de Crooke, des villages semi-hindous des Vindhya qui font venir des sorciers aborigènes (les Baiga), afin de les préposer à des cultes municipaux en étroit rapport avec le sol. En fait, tout ce que nous venons d'observer là ne compose-t-il pas un commentaire saisissant de la brutale histoire qui nous est contée du Baiga enfoui, à Arangarh, dans le terrain même qu'il avait désigné aux constructeurs ? La propriété rituelle du sol par les tribus sauvages et la manifestation du *genius loci* sous les traits d'un habitant des bois ne sont que deux étapes d'une même symbolisation, partie sans doute de la crainte obscure inspirée par un pays non défriché où l'on entreprend de s'installer, et dont il importe de se rendre les divinités favorables.

Mais s'il faut admettre que d'imprécis génies du sol sont ainsi les devanciers légendaires des patrons locaux, il reste à expliquer la substitution, ou la superposition à ces divinités chtoniennes de personnages divers, baiga, enfants, brâhmanes dans l'Inde — avec sacrifice sanglant — ou sous une forme plus tempérée, personnages ayant authentiquement vécu et d'aventure encore vivants, chez les Annamites. Dans ce dernier domaine l'évolution a pu être commandée en partie par l'idée que le monde surnaturel est, comme le nôtre, doté d'une hiérarchie : des Génies sont préposés chacun à l'une des circonscriptions administratives de l'empire. L'office de génie tutélaire a fini par être considéré, à la chinoise, comme une magistrature : la fonction est dévolue à des personnes qui s'y succèdent. Les âmes des morts briguent ces emplois et de grands lettrés peuvent de leur vivant même prêter leur esprit à un village dont il devient le patron. Et pourtant tous ces personnages disparates fusionnent en quelque manière avec l'obscure notion du génie chtonien, survivant au fond

(1) Les Chams nomment rituellement les Moï « frères aînés ». Nous avons signalé dans un précédent article l'intérêt de certaines cérémonies mixtes, Chames-Annamites, ou Moï-Chames. Les Moï participent à divers cultes chams. A Pô Klauñ Garai nous les avons vus chargés en privilège de préparer la grande fête annuelle du Katē, coupant la végétation qui escalade le temple et débroussaillant le sol alentour : il faut connaître le rôle essentiel joué par le sol du lieu sacré dans tous les cultes indochinois pour mesurer la portée d'une telle coutume. Cette venue annuelle des Moï à Pô Klauñ Garai correspond exactement, en changeant les parties, à l'invitation des Chams par le village annamite de Sơn-hải pour la fête de son génie. Somme toute on peut avancer que dans le Sud-Annam nombre de cultes se présentent comme des faits d'ordre géographique plutôt qu'ethnique [*Deux légendes chames*, BEFEO., XXXI, 1931, p. 69].

de la conscience populaire. C'est ce que montre un fait signalé par un observateur très consciencieux, M. Nguyễn-văn-Khoan : quand un nouveau groupe vient à se constituer, par exemple sur une des grandes concessions européennes, s'il n'adopte pas immédiatement un génie spécial, « il construit toujours un *đình* (temple affecté au culte municipal) et y adore un vague génie du sol, *thổ thần* 土 神, qui préside à la localité, en attendant l'occasion d'accueillir un génie qu'agréeront les habitants ». (1)

Ces conceptions rituelles sont compliquées et l'influence du taoïsme y est souvent apparente. Nous noterons toutefois que le témoignage du *Dīgha nikāya* se rapproche fort de l'« administration de l'au delà » sino-annamite : nous voyons se dessiner dans le *Sutta* pāli toute une hiérarchie de dieux souterrains, grands, moyens et petits, qui reproduisent sous terre, si l'on peut dire, la carte politique du monde des hommes, marquée par la distribution des capitales ou villes royales grandes, moyennes et petites (2). D'autre part, l'introduction du *Khadiraṅgāra jātaka* nous a prouvé que là aussi les fonctions sont révocables (3). La similitude des deux systèmes parvenus au terme de leur évolution, reste donc aussi formelle que celle dont témoignaient leurs frustes antécédents ethnographiques (4). N'est-ce pas que de part et d'autre

(1) Nguyễn-văn-Khoan, *Essai sur le Đình et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin*, BEFEO., XXX, 1930, p. 118. Ce mémoire très documenté, et de première main, contient de nombreux exemples de cultes locaux qui donnent sur la religion annamite des lumières qu'on ne saurait attendre des ouvrages européens, documentés d'ordinaire par des lettrés annamites surtout au fait des traditions sinisantes : naturellement cette faiblesse n'atteint pas l'œuvre remarquable du P. Cadière auquel nous devons tant ici et ailleurs. Mais nous ferions volontiers à l'*Essai sur le Đình* une place auprès de l'*Anthropologie populaire annamite*.

(2) Supra, p. 660 sq.

(3) Et en outre qu'il existait une hiérarchie bien définie de qualifications divines : génies domestiques, génies de la ville, Régents des quatre parties du monde, et enfin Indra (supra, p. 661, n. 1).

(4) C'est ici qu'il convient de rappeler la singulière faveur dont ont joui, dans les textes bouddhiques, les énumérations de patrons locaux, ou yakṣa, qu'on représente préposés chacun à la protection d'un royaume ou d'une ville. M. Sylvain Lévi a consacré un grand article au *Catalogue géographique des yakṣa dans la Mahāmāyūrī* [JA., 1915, I, p. 19-138], après avoir déjà attiré l'attention sur des listes analogues dans la cinquième de ses *Notes chinoises sur l'Inde* [*Quelques documents sur le bouddhisme indien dans l'Asie Centrale*, BEFEO., V (1905), p. 262 sq.]. Le vinaya des Mūla Sarvāstivādin nomme lui aussi à maintes reprises des yakṣa locaux [cf. J. Przyluski, *Le Nord-Ouest de l'Inde dans le vinaya des Mūla-Sarvāstivādin et les textes apparentés*, JA., 1914, II, p. 493-568]. « Le catalogue géographique de la Mahāmāyūrī, dit M. Sylvain Lévi, montre que ce texte, sous sa forme actuelle, remonte aux trois ou quatre premiers siècles de l'ère chrétienne... L'archéologie de l'Inde est encore trop peu avancée pour nous permettre de reconnaître si l'attribution à chaque ville de son Yakṣa tutélaire est conforme à la réalité ou simplement fantaisiste. Si le catalogue est digne de confiance, il nous révèle un chapitre important de ces cultes populaires que la littérature laisse à peine entrevoir ; il nous aide ainsi à préciser la notion, en apparence si floue, du Yakṣa. A voir Viṣṇu désigné comme le Yakṣa tutélaire

un même symbolisme savant a porté les mêmes fruits dans des sols analogues ? Que le présent mémoire conduise à cette conclusion, ce n'en est évidemment

de Dvāraka, Kārttikeya comme le Yakṣa tutélaire de Rohitaka, Vibhīṣaṇa comme le Yakṣa tutélaire de Tamraparṇī, Duryodhana comme le Yakṣa tutélaire de Srughna, et Arjuna, dans le même vers, comme le Yakṣa tutélaire d'Arjunāvana, on se rend compte que le Yakṣa est essentiellement un personnage divin étroitement associé par la tradition aux souvenirs locaux ; les uns ont brillamment réussi, et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie, ils se sont imposés à l'Inde entière ; d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher. Par le rôle qu'ils jouent et par l'inégalité de leur destin, ils rappellent de bien près nos saints patronaux » [*Catalogue des Yakṣa*, loc. cit., p. 119 et 121].

La documentation pālie que nous venons d'examiner évoque une organisation analogue à celle de ce catalogue. Elle établit même plus intimement la relation, non seulement topographique, mais magique entre le yakṣa local et le pouvoir local, dans une même localité. Comme d'ailleurs (et de tous temps), le dieu du lieu est celui du groupe, notamment celui du chef, cette connection est une raison nouvelle de croire avec M. Sylvain Lévi que les yakṣa sont étroitement associés aux traditions locales. Il serait intéressant de reprendre à ce point de vue les catalogues géographiques du genre de celui fourni par la *Mahāmayūrī*. Mais, — et M. Sylvain Lévi en avertit bien — « l'Inde a toujours été trop amorphe pour que nous puissions prendre au pied de la lettre les indications de ce catalogue ; partout la fantaisie des fidèles et l'exploitation lucrative des lieux sacrés a dû susciter des cultes concurrents qui se disputaient l'honneur et le profit ». En fait, d'une liste à l'autre « l'accord . . . n'est qu'une rare exception, les divergences sont beaucoup plus fréquentes » [*ibid.*, p. 120].

Il est visiblement fait flèche de tout bois : attributions locales qui « ne sont pas toutes de pure fantaisie » [*ibid.*, p. 121], associations purement formelles de noms, et systèmes symboliques divers s'y rencontrent. Par exemple dans la liste des villes, « Pāṭaliputra vient en tête, avant Rājagṛha, qui occupe pourtant une place d'honneur, avant Kapilavastu [*ibid.*, p. 30, 58, 116] ». M. Sylvain Lévi voit dans cette prééminence un souvenir de l'éclatante fortune que connut Pāṭaliputra sous les Maurya, qui y avaient établi leur capitale. Quant à Rājagṛha, « trop connu pour qu'il y ait lieu d'insister » [*ibid.*, p. 60-61], on n'est guère plus surpris de le trouver dans les premiers rangs que d'y rencontrer auprès de lui les noms fameux de Kapilavastu, Çrāvastī, Vaiçālī, etc. Mais entre Pāṭaliputra et Rājagṛha s'insèrent des indications qu'il est au moins singulier de trouver à cette place. On a en effet mention dès les deux premiers vers, de Sthūnā, Bhadrapura et Uttarā. « Sthūnā est un village de brahmanes rendu fameux par une décision du Bouddha ; consulté par Śroṇa Koṭikarṇa sur la limite des pays de stricte observance, le Bouddha indique Sthūnā comme la limite à l'Ouest . . . » N'est-ce pas cependant un titre assez mince à prendre rang entre Pāṭaliputra et Rājagṛha ? Bhadrapura vaut moins encore : c'est « très probablement Bhaddiya nagara des textes pālis, la 'ville heureuse' où réside Meṇḍhaka, le type de l'homme fortuné ». Les textes pālis la situent « dans le pays des Aṅga, ou même au-delà des Aṅga, donc à l'Est de Pāṭaliputra, vers le delta du Gange ». Pour Uttarā, le paradoxe se renforce : ce mot n'est même plus un nom de lieu, « mais désigne la région du Nord (*uttarā diś*) ». Que tirer de cela ? Une indication claire et précieuse, croyons-nous : Sthūnā est à l'Ouest, c'est même une limite vers l'Ouest ; Bhadrapura est à l'Est ; on sait que Rājagṛha (le moderne Rajgir) est au Sud de Pāṭaliputra (Patna), enfin Uttarā est le Nord, purement et simplement. Il en résulte, à ce qu'il nous semble, un schéma des quatre orients autour de Pāṭaliputra, ville centrale, ville impériale, ville, comme nous avons appris à le reconnaître, « au sommet du monde ». Toutes

qu'une démonstration partielle, vu l'étendue et la diversité du sujet. Mais on ne doit pas oublier que d'autres enquêtes semblent apporter chaque jour dans

les raisons de choisir ces diverses localisations ne sont peut-être pas là, mais le motif essentiel de leur groupement transparaît. Ce qu'on nous montre en manière de préface, au début de la liste géographique, c'est un cosmogramme orienté, marqué aux cinq « points » de l'espace par un yakṣa : le « monde des *ariya* » du pâli. Si telle est bien l'intention cachée du rédacteur de ces vers, une autre singularité relevée par M. Sylvain Lévi prendra une importance nouvelle. A Rājagṛha, le catalogue mentionne les deux monts célèbres, Gṛdhrakūṭa et Vipula. Or, « à côté de ces noms universellement connus on est surpris de rencontrer Sthitīmukha [terme inconnu par ailleurs ; le texte dit « *Vajrapāṇī Rājagṛhe Gṛdhrakūṭe... Garuḍo Vipule yakṣaç Citraguptaḥ sthitīmukhe...* »]. Les variantes : Sthirīpura, Tritimukha, Citīmukha, montrent que les interprètes et les scribes n'étaient pas moins embarrassés que nous par ce nom. Le mot *mukha*, bouche, embouchure, commun à tous les textes [sauf un] fait penser à « la bouche de l'enfer qui s'ouvrait dans les flancs du mont Vipula (Hiouen-tsang, *Mémoires*, II, 24-26, etc.). Le nom de yakṣa local, Citragupta, favorise cette hypothèse : Citragupta est en effet le greffier des enfers » [*ibid.*, p. 61]. Cette belle inférence de M. Sylvain Lévi trouverait sa confirmation dans notre hypothèse : si le schéma des premiers vers du *Catalogue* est un petit cosmogramme, avec ses quatre pointes horizontales et la direction d'en haut (c'est-à-dire le monde céleste) en son centre à Pāṭaliputra, la « bouche de l'enfer » le complète en lui ajoutant l'accès du monde inférieur des morts. Que cet accès soit à Rājagṛha, c'est-à-dire au Sud, qui est pour l'Inde la direction du Royaume des morts, cela rentre directement dans nos vues. C'est peut-être même en partie ce qui aura amené le choix de cette illustre cité, tout comme pour Sthūnā sa réputation d'être la limite occidentale des pays d'observance régulière ; le nom d'Uttara « le Nord » qui complète la liste, atteste plus éloquemment encore que le souci de l'orientation l'emporte sur celui de citer des villes célèbres soit par leur illustration propre, soit par leur importance dans l'histoire du bouddhisme.

La *Mahāmāyūrī* place à Pāṭaliputra le yakṣa Krakucchanda. Il existe dans les transcriptions chinoises la trace d'une variante *Kurusunda, Kurusunad*, mais *Krakucchanda* est garanti par le tibétain et la meilleure version chinoise, celle d'Amoghavajra [*ibid.*, p. 32, n. 1, cf. pour la valeur respective des versions chinoises, p. 26-27]. Sur ce Krakucchanda, M. Sylvain Lévi ne présente aucune observation. C'est un nom de formation erratique et qui, on le sait, appartient en propre à un Buddha, le premier de la série Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa, Çākyamuni, qui est celle de notre époque cosmique et que complétera Maitreya. Morphologiquement il est aussi difficile de séparer du Buddha Krakucchanda le nom du yakṣa Krakucchanda que le nom du yakṣa Viṣṇu à Dvārakā *(Viṣṇur yakṣo Dvārakāyāṃ)* ou celui du yakṣa Kārttikeya à Pohitaka *(Rohitake Kārttikeyaḥ kumāro lokaviçrutaḥ)* des dieux brâhmaniques Viṣṇu et Kārttikeya. Ce n'est pas dire que Pāṭaliputra ait pu être mis sous l'actuelle sauvegarde d'un buddha dès longtemps disparu. Mais le yakṣa local devait bien par quelque trait évoquer cette figure du passé. Notons au passage que l'interprétation proposée plus haut du schéma des cinq premières localités, qui nous a déjà utilement servi, jetterait encore un jour assez heureux sur ce point. Pāṭaliputra, dans le système, équivaut au point central ou au point d'en haut, en lequel nous avons appris à reconnaître une image du « point initial » d'une série cosmique, à la fois dans l'espace et dans le temps, et autour duquel nous avons vu comment se développe la création. Or on ne peut manquer d'être frappé de ce que Krakucchanda est le nom du premier buddha de notre période, avec qui tout commence. Sa place obligée serait au centre et au sommet du cosmogramme, donc à Pāṭaliputra, cette ville que le *Mahāparinib-*

des domaines culturels en apparence bien séparés, les indications les plus

bāṇa sutta identifie justement, sous le voile de l'allégorie, avec le Meru des Trente-trois dieux, centre et faîte du monde. Le bouddhisme, en fait, a élaboré par la suite un cosmogramme pentaédrique, cette fois-ci explicite, aux cinq pointes duquel il a mis les Cinq Jina : Vairocana, Akṣobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi. Dans le plan transcendant où se tiennent ces buddha abstraits, le centre mystique est ordinairement affecté à Vairocana. Mais au-dessous se place un système terrestre, démarquant le précédent. Il se partage en cinq régences, tenues et à tenir successivement par les quatre buddha du passé, et Maitreya cinquième, qui reste à venir. C'est un cosmogramme que l'on pourrait dire énoncé en termes du Petit Véhicule, au-dessous de celui qui ressortit au domaine propre du Mahāyāna. Or, au centre et en haut, donc associé à Vairocana, nous y trouvons bel et bien Krakucchanda (A. Getty, *Gods of Northern Buddhism*[2], p. 31 sq.), de sorte qu'à tout prendre, au centre et au-dessus des quatre autres régions, Krakucchanda, l'associé de Vairocana, est installé dans la même situation mystique que le yakṣa Krakucchanda, son homonyme, occupait à Pāṭaliputra, selon la *Mahāmāyūrī*, entre quatre spécifications des orients géographiques, limites du monde des *ariya*.

Est-ce au schéma tardif des cinq Jina et des cinq Buddha terrestres que se rattache cette affectation, mise en vedette dès son premier vers par la *Mahāmāyūrī* ? Il n'y a pas impossibilité absolue à cela ; toutefois l'idée ordinaire que l'on semble s'être faite de la cinquième direction comme point initial du cosmos imposait à elle seule au Buddha Krakucchanda, indépendamment de toute référence aux Jina, une place analogue à celle qu'il occupe en fait dans le système qui postérieurement s'est placé sous leur nom. C'est cette localisation cosmologique qu'évoque peut-être la localisation à Pāṭaliputra d'un yakṣa Krakucchanda, dans le plan d'un microcosme topographique à cinq parties maîtresses aux cinq orients. (Sur le principe de ces mises en scène réduites du monde dans la géographie religieuse, cf. infra, p. 706 sq.)

Mais n'est-ce pas aller à l'encontre de ce que disait M. Sylvain Lévi, à savoir que des yakṣa, tous étroitement associés aux souvenirs locaux, « les uns ont brillamment réussi, et par le concours des circonstances ou par le prestige de la poésie,... se sont imposés à l'Inde entière », tandis que « d'autres, moins heureux, n'ont joui que d'une notoriété de clocher » ? Au lieu de génies locaux passant dans la littérature, nous verrions, si notre précédente analyse se vérifiait, un personnage surtout littéraire (le Buddha Krakucchanda) se réduire à la taille d'un patron de ville. — N'est-il pas invraisemblable que le *genius loci* de Pāṭaliputra ou Pāṭaligrāma, village apparemment sans importance antérieurement aux Maurya, ait eu nom Krakucchanda, avant qu'on n'eût imaginé un buddha de ce nom, et que ce soit ce petit yakṣa qui ait fourni au bouddhisme le personnage du premier buddha du Bhadra-kalpa ? La spécification de Krakucchanda yakṣa, comme yakṣa du point central, à partir de la notion plus générale du premier buddha du Kalpa, reste sans doute en soi l'hypothèse la moins forcée [a]. Elle s'appuie sur des exemples parallèles dans le catalogue même de la *Mahāmāyūrī*. Il serait en effet à peine croyable qu'en affectant Vibhīṣaṇa à Ceylan les rédacteurs aient consciemment et authentiquement voulu consigner l'existence connue d'eux d'un culte local de Vibhīṣaṇa dans cette île, antérieurement au *Rāmāyaṇa* ; de même pour Arjuna, Arjunāvana et le *Mahābhārata*. Si plus d'une fois des génies locaux ont pu fleurir en dieux dans la tradition savante et littéraire, comme le veut M. Sylvain Lévi, les catalogues nous mettent aussi en présence de l'effet inverse. Ce sont, dans ce cas,

(a) On trouverait dans la légende d'Açoka quelques indications d'un rapport entre la dynastie maurya et la tradition du Buddha Krakucchanda.

encourageantes [1].

En tout cas, nous voyons mieux maintenant comment se présente dans le domaine indien l'utilité d'affecter à toute construction que l'on veut fortifier magiquement un génie gardien, particulièrement en recourant à la mise à mort d'un homme, réglée à cet effet. Le but poursuivi n'est pas simplement « de propicier les divinités dérangées en creusant le sol », comme l'écrivait jadis Fausböll dans une note à sa version anglaise du *Takkāriya jātaka* : il va nous être possible de rectifier sur ce point important son interprétation du récit pāli.

Brahmadatta, roi de Bénarès, avait pour chapelain un brâhmane édenté aux yeux rouges que sa femme trompait avec un second brâhmane affligé des mêmes infirmités. Le chapelain avait tout tenté, mais en vain, pour la ramener à ses devoirs. Il machina un stratagème propre à le délivrer définitivement de son rival. « Mahārāja, alla-t-il dire au roi, votre ville est la première du Jambudvīpa, et vous le premier roi de ce continent ; mais tout roi prééminent que vous soyez, votre porte Sud est mal ajustée et inauspicieuse. » — « Que

---

les dieux majeurs qui s'ancrent au sol à titre patronal. D'ailleurs, c'est tout comme pour les saints patrons de chez nous, si bien évoqués dans ce mémoire de M. Sylvain Lévi. Des cultes païens locaux ont pu jadis fournir une matière à l'hagiographie chrétienne ; mais au moyen-âge, par un juste retour, des Saint-Michel et des Saint-George descendus tout armés des légendes littéraires reviennent s'attacher au sol. L'archange n'est plus qu'un petit dieu de village, Krakucchanda, qu'un yakṣa : même réduction, avec sans doute, recouvrement d'une tradition locale préexistante par le personnage littéraire, et cela grâce à quelque affinité qui ait pu appeler celui-ci en un tel endroit.

Pour Pāṭaliputra, c'est évidemment la valeur cosmologique attribuée à cette ville impériale qui justifierait le mieux la fixation que nous proposerions d'y reconnaître. Dans le *Mahāparinibbāna sutta*, les Trente-trois dieux passeront, il est vrai, pour être secrètement les patrons de ce site. Mais il n'est pas impossible de reconnaître le même thème sous cette variante : ces dieux, avec leur Meru, ne sont là que pour symboliser l'axe du monde, rôle que nous ne croyons pas abusif d'assigner aussi à un yakṣa Krakucchanda régnant au centre d'un diagramme des quatre orients.

L'ensemble de ces croyances constituerait pour l'Inde (comme en Chine, où la tradition est mieux étudiée) une ample géomancie mystique et politique, centrée autour du pouvoir royal, puis analogiquement autour des établissements subordonnés qui, autour de lui, s'étalent comme sa monnaie, les unités inférieures restant conçues à l'image de celles de l'ordre le plus élevé selon une règle que nous avons déjà signalée. Si Pāṭaliputra prétend localiser sur son site l'axe cosmique ou une réplique du Meru, ce qui revient au même, on peut prévoir que de moindres bourgades finiront par se tailler une part dans ces allégories. A chaque élément de ce système symbolique un yakṣa particulier se trouvera aisément affecté. Mais n'anticipons pas sur de prochains chapitres.

(1) Infra, p. 695. Auprès de l'œuvre des spécialistes, tels que M. Przyluski, M. Fabrí et autres, on doit citer l'effort remarquable et très équilibré que poursuit M. R. Berthelot dans une série d'articles donnés à la *Revue de Métaphysique et de Morale*. [*L'astrobiologie et la pensée de l'Asie : Essai sur les origines des sciences et des théories morales*, (RMM.), XXXIX, 1932, p. 293-322, XL, 1933, p. 41-64, 457-479, *à suivre*.]

devrai-je donc faire, Maître ? » — « Ce qu'il faut, c'est jeter à bas l'ancienne porte, choisir des bois parfaitement convenables, faire une offrande aux divinités (*bhūta*) gardiennes de la ville et commencer la construction sous une conjonction d'astres favorables. » Tout étant prêt, le chapelain s'en revint trouver le roi : « Demain les étoiles sont bonnes, il ne faut pas laisser passer l'occasion : faisons l'offrande et dressons la porte ! » — « Maître, que faut-il se procurer en vue de cette offrande ? » — « Seigneur, une porte très puissante est prise en charge par des divinités très puissantes. Saisissez-vous d'un brâhmane édenté aux yeux rouges qui soit de lignée irréprochable des deux côtés, mettez-le à mort et sacrifiez sa chair et son sang. Descendez son corps au-dessous de la porte que vous élèverez : vous assurerez ainsi votre Fortune et celle de votre ville. » Le roi, naturellement, accepte. Le mari exultant songe à s'emparer de son rival. Il n'a que le tort de dévoiler trop tôt le plan à sa femme, pour la narguer. L'autre chassieux, prévenu, s'enfuit, et avec lui tout ce qu'il y avait dans Bénarès de brâhmanes édentés aux yeux rouges : à l'heure fatale, l'infortuné chapelain reste la seule victime possible. Le roi hésite. On lui représente la nécessité d'agir. « Le chapelain lui-même l'a dit : si nous laissons passer ce jour, ce n'est pas avant un an qu'on aura de nouveau la conjonction propice. » Faut-il laisser pendant un an une brèche béante dans la muraille de la cité ? Quelle occasion pour l'ennemi ! Le brâhmane est perdu et dans la rédaction originale du conte il n'est guère douteux qu'il n'ait été sacrifié. L'adaptateur bouddhique a pourtant reculé devant cette conclusion si nécessaire. Le récit, très alerte jusque-là, se perd en d'inutiles longueurs. On charge de l'opération un jeune brâhmane, Takkāriya, l'élève du chapelain : il n'est autre que le futur Çākyamuni. Pouvait-on le laisser tuer son maître ? Il lui débite donc tout d'abord maintes histoires, où revient l'avertissement profitable que *trop parler nuit*, puis, ce qui vaut mieux, il le libère et égorge un bouc à sa place. Personne n'en paraît surpris et l'on ne nous parle plus des appréhensions et de la grande impatience que la cour avait manifestées au moment où elle entendait imposer au roi la mise à mort du seul brâhmane édenté aux yeux rouges disponible. Le dénouement est factice : c'est du moins un bon exemple de substitution, pris sur le vif, sinon dans la réalité, du moins dans l'imagination des fabulistes (1).

Mais à quoi répond exactement, dans le conte, ce sacrifice humain à l'inauguration de la porte ? Le projet d'ensevelir le corps sous le seuil nous avertit qu'on devait prétendre l'en constituer gardien. C'est ce que FAUSBÖLL ne paraît pas avoir bien saisi : *Mahesakkhaṃ dvāraṃ mahesakkhadevatāhi adhiggahītaṃ*, dit le pāli ; nous comprenons pour notre part : « une porte très puissante est *prise en charge* par des divinités très puissantes », ce qui s'écarte un peu de la traduction anglaise : « a great gate is possessed and guarded by

(1) *Jātaka*, 481, éd. FAUSBÖLL, IV, p. 242 sq. ; trad. COWELL [- ROUSE], IV, p. 153 sq.

great spirits ». FAUSBÖLL exprime *statiquement* la notion, alors que nous croyons saisir une nuance inchoative dans *adhiggahīta*. Le préfixe *adhi* indique « la direction, en tant que dénotant un mouvement vers un terme ou un but bien défini » (PTS., Dict., s. v.) aussi bien et mieux qu'une simple localisation (« au sommet de, au-dessus, sur, dans », *ibid.*). Nous inclinerions à lui attribuer ici la première de ces valeurs : « prise de possession, entrée en charge » (rapprocher *adhigacchati* de *adhigaṇhāti*). La possession pure et simple, suggérée par « possessed and guarded », est en effet rendue ailleurs dans ce texte à l'aide de la même racine (sk. GṚH), mais affectée du préfixe *pari*° (*nagara*pariggāhakānaṃ *bhūtānaṃ baliṃ datvā*. . .). On se rappellera enfin que dans le passage précédemment cité du *Mahāparinibbāna sutta* (1), pour indiquer que des dieux fréquentent l'emplacement futur de Pāṭaliputra, le pāli prête au Buddha le pouvoir de discerner des milliers de dieux hantant [à demeure : *pari* + GṚH] ces lieux « *devatāyo sahass 'eva... vatthūni pariganhantiyo* », tandis que le commentaire emploie le préfixe *adhi*° lorsqu'il s'agit d'indiquer que les génies prennent momentanément possession des architectes, mot à mot : s'introduisent dans le corps de ces derniers (*tesaṃ sarīre devatā* adhi*muccitvā*...). Dans notre jātaka il n'est donc pas uniquement question d'un sacrifice aux dieux tutélaires occupant l'emplacement. Il s'agit d'un rite destiné à faire *entrer en fonctions* (*adhi* + GṚH) un génie nouveau ou renouvelé : l'enfouissement envisagé du corps de la victime commente suffisamment la prescription.

D'autre part, ici comme dans le *Mahāparinibbāna sutta*, il est clairement entendu que la puissance magique de la construction et celle de la divinité locale sont corrélatives : « une porte très puissante est prise en charge par une divinité très puissante », dit le jātaka, tout comme l'autre source enseigne que « là où des divinités très puissantes... moyennes... inférieures hantent le site, c'est là [respectivement] qu'elles incitent des rois ou ministres de très grande... moyenne... faible puissance à bâtir leurs demeures. » Il n'échappera donc pas qu'on ne peut espérer plus de la nouvelle porte que de l'ancienne, s'il ne se produit simultanément quelque changement du côté de l'esprit tutélaire. Si l'on veut une porte plus puissante, il est besoin avant tout d'une divinité plus puissante : d'où les préparatifs du chapelain et du roi pour loger au point sensible un gardien surnaturel entouré de l'horrible prestige qui ne pouvait manquer de s'attacher au meurtre d'un brâhmane (2).

---

(1) Supra, p. 660.

(2) L'aspect repoussant de la victime proposée n'est pas non plus sans jouer un rôle dans l'affaire. Un esprit tutélaire « édenté et aux yeux rouges (*piṅgala*) » eût été, par ce dernier trait, de même famille que le Roi des yakṣa, Kuvera Ekākṣapiṅgala, dont il est question dans le *Rāmāyaṇa* (*Uttarak.* XIII) et auquel une inscription chame adresse cette invocation : « Puisse Ekāṣapiṅgala (Kuvera, le Borgne à l'œil rougeoyant) ainsi nommé pour avoir été meurtri par la vue de Devī, augmenter les richesses du

Et cependant il est bien certain qu'il existait déjà une divinité sur l'emplacement ; elle est si peu oubliée qu'il peut sembler que ce soit à elle qu'on ait l'intention d'« offrir » la victime : « faites une offrande aux divinités gardiennes », dit au roi le chapelain. C'est ce qu'a observé FAUSBÖLL, qui conserve là un argument spécieux en faveur de son interprétation. Avec celle-ci pourtant nous aboutirions à une contradiction : en même temps qu'on paraît vouloir supplanter l'ancienne divinité, on lui voue d'autre part le brâhmane sacrifié. Faut-il croire que les deux conceptions se mélangent dans l'esprit du rédacteur, sans qu'il ait pris soin de les accorder davantage ? A la rigueur, on pourrait se résoudre à l'admettre. Mais n'est-il pas plus vraisemblable que cette tradition, apparemment incohérente, repose plutôt et très logiquement sur le symbolisme dont l'autel du feu védique nous a fourni la plus haute attestation ? L'ancien dieu n'est pas supplanté, mais renforcé ou recouvert : on lui fait revêtir, par le sacrifice, une personnalité plus fraîche, aux caractères plus accusés, et qui du même coup le mettra plus étroitement sous la dépendance du sacrifiant qui aura su imposer cette surcharge magique à la personnalité naturellement assez amorphe du dieu chtonien. Entre la première divinité du lieu, imprécise et peu saisissable, et le brāhmane qu'on se propose de sacrifier, il y aurait à peu près le même rapport qu'entre le lièvre et le Baiga d'Arangarh.

Dans le rituel de l'*agnicayana* (qui, ne l'oublions pas, apparaît dans le védisme au moment où s'y décèle l'afflux des croyances aborigènes) nous voyons déjà que l'homme sacrifié donne à la construction la valeur d'une réplique de l'Homme cosmique, en même temps qu'elle devient une sorte de double du sacrifiant : ces deux natures distinctes s'unissant en elle assurent précisément un passage de l'essence du sacrifiant à celle du monde. Somme toute, le fidèle et son dieu communient dans la victime devenue consubstantielle à chacun d'eux. Or, c'est un trait souvent relevé dans la tradition du sacrifice humain, que la victime y est identifiée au dieu ; on a même pu rattacher à cette notion l'anthropophagie dont l'immolation est parfois suivie. En mangeant le dieu, on devient dieu. « L'anthropophagie rituelle, dit très bien WESTERMARCK, procède manifestement de l'idée que la victime offerte à une entité surnaturelle participe de sa sainteté : le sacrifiant désire s'intégrer une portion de cette vertu salvifique. On suppose ainsi que les qualités surhumaines de l'homme-dieu sont assimilées par celui qui mange sa chair ou boit son sang. » [1] Cette idée de communion se retrouve sous un autre

---

Seigneur et les défendre à jamais des larrons ! » [Cf. L. FINOT, *Notes d'Epigraphie*, BEFEO., XV, 2, p. 190]. Si nous ne nous abusons, on comptait que ce caractère de la victime serait absorbé par la divinité pré-existante, ainsi renforcée et spécifiée par la personnalité coadjutrice envoyée « en elle ».

[1] E. WESTERMARCK, *Origin and development of the moral Ideas*, London, 1906-08, II, p. 563. Cf. HERE., VI, p. 844ᵃ.

aspect dans le sacrifice du *meriah*, pratiqué encore quelquefois au siècle dernier chez les tribus arriérées de l'Inde. Le village met la victime en pièces et chacun emporte sa part ; là encore il n'est pas douteux que l'homme sacrifié ne soit le représentant du dieu, et un intermédiaire entre lui et les sacrifiants. Chaque famille ensevelit son lambeau de chair dans un champ : dès lors le groupe humain possède son dieu réparti dans la terre appartenant aux diverses familles qui le composent. L'analogie de cette répartition et de la structure du *puruṣa* étalé sur le sol de la demeure, selon les rituels architecturaux, est assez frappante. Dans les deux rituels cette disposition mystique constitue l'intermédiaire obligé entre l'homme et la divinité, et conditionne leur rapport.

L'introduction d'une victime humaine dans les fondations d'un édifice a-t-elle passé pour jouir d'une efficacité analogue ? Comme le puruṣa védique ou comme celui des *Çilpaçāstra*, ce puruṣa sacrifié aurait été en un sens un dieu fait de toutes pièces — CROOKE nomme l'opération « a deliberate piece of god-making » [1] — mais il n'aurait acquis sa valeur qu'à titre d'image du dieu local préexistant : c'en serait une spécification. *Mezzotermine* conciliant les données contradictoires qui s'opposaient tout à l'heure.

Il va sans dire qu'une notion aussi complexe a peu de chances d'être primitive, tout comme d'autre part son ambiguïté devait nécessairement prêter, une fois formée, à des variations en plusieurs sens [2]. La pratique de tuer et d'enterrer un homme pour la propitiation des dieux du sol, presque toujours sanguinaires, est fréquente dans l'antiquité et dure encore sporadiquement en certains pays asiatiques. Si elle ne l'a pas provoquée, la notion que le sang versé fortifie ces esprits suit presque inévitablement la précédente : et voilà une première composante. D'un autre côté, la coutume de constituer un homme — mis à mort tout exprès — gardien d'un trésor, ou d'une construction, n'est guère moins souvent attestée. D'un dieu chtonien que l'on se donne à un dieu chtonien que l'on se rend propice en le fortifiant, il y a peu de différence : le sacrifice sanglant répondait indifféremment à ces deux fins. De multiples apports confluent ainsi dans la notion que nous tentons de définir.

Quoi qu'il en soit, il est clair que par le sacrifice et au profit de celui qui l'accomplit, on vise à obtenir une spécification bienveillante de l'obscure et polymorphe divinité chtonienne.



L'interprétation s'applique surtout avec fruit à des cas où la divinité prise à partie par le rituel est une divinité cosmique, un Dieu-tout, comme le Puruṣa védique, ou celui des *Çilpaçāstra*, ou comme le dieu des sacrifices

(1) W. CROOKE, *Things Indian*, London, 1906, p. 263.

(2) Exemples de sacrifices qui semblent purement propitiatoires dans CROOKE, *Introduction*, etc., 1894, p. 296.

sanglants, dont la mise à mort du *meriah* est une modalité. Spécification ou propitiation sont difficiles à séparer quand il ne s'agit que d'un petit dieu, yakṣa, nāga ou bhūta. Au contraire, la constitution d'un terme symbolique où le monde soit présent et accessible dans une entité ranimée par la victime et équivalant à la Loi totale du monde est caractéristique et sans ambiguïté : nous savons maintenant qu'elle forme le centre des préoccupations géomantiques de l'Inde.

Plusieurs facteurs ont dû, en s'associant à la simple conception du microcosme rituel, déterminer la formation de la théorie architecturale du sacrifice humain. Les traditions indiennes dont nous nous sommes enquis jusqu'à présent — autel du feu, tombeau de l'*agnicit*, temple et maison à valeur de microcosme — sont toutes déjà franchement parvenues à ce stade du développement symbolique. Leurs lointains antécédents ayant été éclaircis dans une certaine mesure, poursuivons-en l'étude au niveau où se placent les documents pāli dont nous disposons. Quand nous arriverons au stūpa, nous serons payés de nos peines : c'est avec une facilité relative que se résoudront certains problèmes dont on n'est pas encore venu à bout, à ce qu'il nous semble, en les abordant directement.

***

Sur la mention des dieux Trayastriṃça dans le *Sutta*, la *Sumaṅgalavilāsinī* a trouvé peu de choses à dire. Le commentateur s'est contenté de nous apprendre que cette désignation globale n'indique pas nécessairement l'intervention du corps complet des dieux résidant au ciel des Trente-trois, ni même des trente-trois principaux d'entre eux : il suffit qu'Indra ou Viçvakarman soient présents pour que l'emploi du collectif soit justifié. L'indication est utile, mais d'une portée limitée. Par lui-même le *Mahāparinibbāṇa sutta* est heureusement plus explicite.

Résumons la doctrine exposée tant dans le texte que dans le commentaire. Il nous est dit que les divinités protectrices de chaque site propice à une construction s'évertuent à solliciter l'esprit des architectes : elles les amènent sur le terrain, leur mettent en main les piquets de jalonnement, puis disparaissent, ceux-ci placés. Chaque classe de dieux, des plus humbles aux plus grands, a la vertu d'attirer un roi dont le pouvoir et le royaume soient appariés à sa puissance divine. Mais qu'est-ce qui pousse le Buddha à donner cette information à son auditeur ? Il vient de dire que les ministres du Magadha agissent *comme si les Trayastriṃça les conseillaient*. Or, ce sont là les plus élevés des dieux du monde sensible. Indra est leur chef et leur ville occupe la cime du mont Meru. La correspondance précédemment indiquée rend mathématiquement clair, puisqu'ils règnent en souverains sur la montagne à l'axe du monde, qu'ils ne peuvent susciter, à l'endroit qu'ils fréquentent, aucune fondation inférieure à la ville d'un Roi universel. La présence d'une telle cité fera corrélativement de ce site le centre du monde sur lequel s'étendra la puissance

royale : en un mot ce sera la Ville du Cakravartin. Nous avons tout à l'heure appelé l'attention sur le fait qu'au-dessous des royaumes humains, bref au-dessous de la surface de la terre, — vaste carte en relief jalonnée par les capitales, — la doctrine énoncée dans le *Mahāparinibbāṇa sutta* oblige à concevoir une sorte de carte idéale démarquée de la précédente et la doublant, celle des domaines divins. Les deux mondes sont superposables et toutes leurs parties se correspondent. Le couronnement de cette homothétie, c'est justement la mention des Trāyastriṃça à propos de Pāṭaliputra, centre du « monde âryen », nous dit le texte. Nommer ces dieux, c'est nommer le Meru. Du coup le Buddha prophétise que la ville impériale d'Açoka sera un double terrestre de la Cité divine, d'où rayonne la gloire des trente-trois dieux, au sommet du Meru. La ville du Cakravartin, fût-elle en plaine, comme l'était Pāṭaliputra, ou comme le fut par la suite le lointain Aṅkor, ne s'en trouve donc pas moins bâtie sur un Meru symbolique situé, avec les Trāyastriṃça qu'il porte, au milieu d'un monde complet en lui-même, dont la ville forme le centre et le sommet : ce monde sera, dans le cas d'Açoka, le domaine entier de l'expansion des Ārya. « Aussi loin, dit le sutta, que s'étendent les Ariya, cette ville de Pāṭaliputta sera à la tête de toutes les villes. »

M. Przyluski et M. von Heine-Geldern ont déjà mis en lumière un symbolisme de ce genre, qu'ils appuyaient sur diverses considérations architecturales ou religieuse. Si nous ne nous abusons, leurs inférences se trouvent désormais authentiquement fondées sur le texte. N'est-il pas frappant que cette confirmation découle d'un *Sutta* pāli ? En règle générale, on a trop souvent méconnu la richesse d'information que la tradition méridionale peut mettre au service de recherches portant sur des conceptions qu'on a eu le tort de lier surtout au Mahāyāna. Dans une notable mesure, le Buddha Cakravartin est commun aux deux véhicules et si des croyances spécifiquement mahâyânistes se sont à la longue accumulées autour de ce personnage, le pāli a peut-être fixé plus fidèlement les traits sous lesquels il s'est présenté pour la première fois dans le bouddhisme.

Le côté géomantique de la tradition ancienne ne peut plus faire difficulté pour nous. Nous connaissons la nature magique des aires de terrain consacré où le monde est prétendu réuni, et qui cependant ne s'excluent pas entre elles. La notion d'un Cakravartin spécifiquement « âryen » ne nous surprendra donc pas plus que celle d'un Cakravartin cinghalais ou cambodgien, quelques siècles plus tard : « royautés universelles » (c'est-à-dire fondées sur l'Universel) d'un bout de terre. Est-il nécessaire de rappeler aussi que la surface ainsi délimitée a pour seule fin de donner la stabilité à son centre religieux, où le roi se place d'aplomb sous la porte divine qui mène au ciel, et par où descend le Dieu ? Le cercle magique n'a de valeur que par la verticale élevée en son milieu : c'est ce que matérialise le temple impérial, image en différents domaines tantôt du Mont central des Babyloniens, tantôt du Meru des Indiens. Il est le point d'origine de toutes les directions horizontales de l'espace. Celles-ci sont rendues allé-

goriquement par des symboles appropriés : ou bien, comme en Mésopotamie, c'est le tracé d'une étoile à huit branches (*das geflochtenes Joch*) ; ou bien, comme dans l'Inde, ce sont les huit pétales du lotus orienté de l'*ākāça*, qu'on peut suivre à travers la tradition brâhmanique et bouddhique jusqu'aux lotus inscrits dans les *maṇḍala* tantriques ; ou bien encore ce sont, sur le sol même du royaume, des routes royales se coupant à angle droit au centre saint, pour rayonner de là vers les points cardinaux (1).

Pāṭaliputra s'est donc construit sur l'emplacement d'un double invisible du Meru, qui porte, à son sommet, un « double » également invisible de la ville des Trāyastriṃça. Le Meru est comme rentré sous terre sous la ville impériale et celle-ci, avec ses remparts, ses fossés et son palais, n'est que ce Meru lui-même, rendu tangible et ayant passé tout entier, en cette réplique de pierre que la ville constitue, dans le monde des hommes. C'est le vieux symbolisme babylonien, selon lequel le microcosme royal est une image réduite de l'Univers. Le monde royal concentre en lui le monde terrestre, et le premier comme le second sont également faits à l'image du troisième (*Himmelsbild gleich Weltenbild*, A. Jeremias) : c'est même parce que le premier se règle sur le troisième, qu'il impose au second l'influx de la Norme céleste. Le roi est un intercesseur entre le Ciel et la Terre.



Dans quelle mesure ces principes s'appliquent-ils aux stūpa bouddhiques ? Selon nos précédentes conclusions, le dépôt de reliques dans ces monuments a pour effet de les animer d'une vie secrète, comme l'autel brâhmanique du feu l'était au moyen d'un sacrifice humain, et comme l'étaient les portes de la ville royale. Rappelons que dans ce dernier cas la victime ne fait que réaliser une spécification plus précise du symbolisme divin diffus dans le sol et dans la maçonnerie : il en résulte un génie gardien qui est à la fois une manifestation de ce pouvoir mystérieux et une survivance de l'homme sacrifié, dont il conserve certains traits ; les deux se combinent en une entité exorable, formant un intermédiaire entre les fidèles et le dieu impersonnel du lieu : en mettant à mort un brâhmane aux yeux rouges, on escompte la fixation du pouvoir local préexistant et auquel s'adresse le sacrifice, dans la personne nouvelle d'un génie aux yeux rouges, parent de Kubera, génie de la richesse.

Revenons au stūpa. Dans l'*Açokāvadāna*, le Vénérable Upagupta conduit le monarque sur les principaux sites religieux de l'Inde. Après avoir, nous dit-on, passé en revue différents monuments, « il montra au roi le stūpa de *P'o-kiu-lo* 婆 駒 羅 (Vakkula, *Divyāvadāna* : Vatkula) et lui conseilla de faire

(1) BEFEO., XXXII, p. 410-411. Cf. infra, 697 sq.

une offrande. Le roi dit: 'Quels furent ses mérites?' Le Vénérable répondit: 'Le Tathāgata l'a désigné comme le premier de ceux qui sont exempts d'infirmités et qui ont peu de désirs. Il n'enseigna jamais aux hommes une *gāthā* de quatre pāda.' Alors le roi fit déposer par ses gens une pièce d'or sur ce stūpa. Les conseillers dirent au roi: 'C'est également le stūpa d'un respectable Arhat. Pourquoi n'offrir qu'une seule pièce?' [partout ailleurs Açoka avait donné cent mille onces d'or]. Le roi répondit: 'Parce qu'il s'est sauvé lui-même et n'a pas pu sauver les autres hommes. Voilà pourquoi je ne lui donne qu'une seule pièce.' Le génie du stūpa refusa et rendit (la pièce) au roi. Les conseillers dirent encore: 'Il a vraiment peu de désirs. Il n'a même pas pris une pièce!' » (1).

Ce récit fait ressortir l'existence d'une communication de nature entre l'Arhat, perdu cependant au sein du nirvāṇa, et le génie qui garde son stūpa. Si tout à l'heure le yakṣa gardien de la porte nous a paru hériter des yeux rouges du brâhmane, ici le yakṣa du stūpa conserve l' « esprit » de Vakkula. De son vivant le Buddha s'était séparé d'une portion de sa personnalité pour la remettre avec ses cheveux à des fondateurs de stūpa. Du même ordre est sans doute ce qui subsiste de lui et de ses disciples, jusqu'après leur nirvāṇa, dans les édifices où leurs reliques sont introduites. Pour bien entendre le procédé, il ne faut pas oublier la valeur respective du stūpa et des reliques. L'édifice n'est pas simplement fait pour la relique; elle est tout aussi bien à son service, lui conférant la vie microcosmique dont le rituel demande qu'il soit animé. Il est vrai que le Maître et les saints ont quitté ce monde. Mais le stūpa est un autre monde, où les lois de l'existence sont de qualité magique et par conséquent indépendantes de la réalité qui nous entoure.

Nous l'avons déjà signalé, le rituel royal cinghalais traite les reliques comme un Buddha véritable, leur conférant la royauté de l'île et les dotant d'habits,

---

(1) J. Przyluski, *La légende de l'Empereur Açoka (Açokāvadāna) dans les textes indiens et chinois*, Paris, 1923 (Ann. Mus. Guimet, Etudes, t. 32). Cf. *Divyāvadāna*, p. 396, qui relate ainsi le refus de la pièce: *sā pratyāhatā tasyaiva rājñaḥ pādamūle nipatitā* « rejetée, elle tomba aux pieds du roi ». Il est évident que *pratyāhatā* se rapporte, comme *nipatitā* à *kākaṇi* (fém.) « petite pièce de monnaie », mot que Burnouf ne connaissait pas et qu'il n'a pas rendu; l'ayant cru masculin, et trompé en outre par la lecture *nipatitāḥ* de certains manuscrits, il traduit: « [les ministres] tombant aux pieds du roi... » (*Introduction*, p. 349). Dans la version sanskrite, la suite fait difficulté: *yāvad amātyā vismitā ūcuḥ aho tasya mahātmano 'lpecchatā babhūvānayāpy anarthī*. Burnouf: « les ministres à ces mots furent frappés d'étonnement et... s'écrièrent: 'Ah! La modération des désirs de ce sage magnanime a été inutile, puisqu'il n'a pas rencontré de difficultés' ». Cette interprétation était commandée par celle que Burnouf donnait à tort de la phrase précédente; elles tombent ensemble. *Anārthin* signifie évidemment « désintéressé » et il est probable, venant à la suite du rejet de la pièce, que l'exclamation des ministres correspondait à la version chinoise « il a vraiment peu de désirs, il n'a même (*api*) pas pris une pièce »; mais le passage est sans doute corrompu, car on en voit mal la construction.

de parures, etc. Ajoutons qu'il leur reconnaît un pouvoir égal à celui du Buddha : par trois fois le *Mahāvaṃsa* et le *Cūḷavaṃsa* leur attribuent la reproduction du Grand Miracle de Çrāvastī.

Lors de l'arrivée de la clavicule du Buddha, sous Duṭṭhagāmaṇi, ce cakravartin plaça la relique, pour l'honorer, sur le dos d'un éléphant et convoqua le peuple. A ce moment, le sacré dépôt s'élança dans le ciel et déploya sous les yeux de la multitude le « double miracle » (*yamakapāṭihāriya*) (1). Canoniquement, c'est la production alternée de gerbes de flammes et de torrents d'eau ; plus tard, on le sait, le Buddha a passé pour s'être dédoublé, puis multiplié. La chronique du règne de Duṭṭhagāmaṇi ne précise pas la manière dont la relique se comporta, et l'on peut penser par conséquent qu'elle ne fit que jeter du feu et de l'eau. Lorsque les mérites de Parakkamabāhu II lui valurent une répétition de ce prodige, il est dit par contre explicitement que la dent du Buddha, bondissant elle aussi en l'air, prit l'aspect du Buddha, et illumina tout Ceylan de rayons des six couleurs (2). Il ne manquait aux reliques que la forme du Buddha : nous voyons qu'elles la prennent. Le stūpa est ainsi, sur le plan magique, un monde complet, le monde de la Loi, et il possède au moins un reflet du Buddha (3).

Chapitre VI.

Du stūpa d'Açoka au Buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi. L'avadāna du don de la Terre.

Mais ne serait-ce pas là que réside également la signification de la statue d'or de Çākyamuni cachée dans la chambre du Mahāstūpa ? L'inférence, pour brusquée qu'elle puisse paraître, ne nous paraît pas dénuée de quelque vraisemblance. L'or est, en effet, le symbole d'une existence surnaturelle. Les

(1) *Mahāvaṃsa*, XVII, 43 sq., éd., p. 137 ; trad., PTS., p. 119-120.

(2) *Cūḷavaṃsa*, LXXXII, 41 sq. ; trad., II, p. 146-47, voir aussi C, 272 ; trad., II, p. 297. Dans ce dernier cas il semble que des statues matérialisent le miracle, réduit ainsi à l'état de symbole. Le chapitre C. est une addition tardive : le passage en question est relatif au roi Kittisirirajasiha (1747-1782 A. D.) et a été écrit sous son règne (cf. *Cūḷavaṃsa*, trad., II, p. 293, n. 2) : le chroniqueur manquait de recul, et n'a pas osé trop s'écarter de la réalité.

(3) On discerne assez clairement, à ce point de l'analyse, la signification profonde du culte des stūpa. Plus tard, nous la retrouverons, et tenterons de l'élargir. Mais fixons-la provisoirement telle qu'elle se présente à nous ici : que le Buddha ait disparu de notre monde, cela n'ôte pas leur valeur à ses stūpa ; bien au contraire, c'est ce qui en impose l'usage ; monuments cosmiques, microcosmes magiques, pour mieux dire, ils nous transportent sur un autre plan, dans un autre univers, où la Loi est présente, plus efficacement qu'en notre monde actuel, d'où le Maître s'est retiré.

sūtra du Grand Véhicule diront qu'en devenant Buddha, Çākyamuni a acquis un corps pur de tout contact avec la réalité du siècle : c'est ce qu'ils nomment le « corps d'or du Tathāgata » (*tathāgata suvarṇakāya*) (1). Mais l'idée est ancienne et même pré-bouddhique ; elle s'exprime avec force dans le *Çatapatha brāhmaṇa* : l'or est l'immortalité, et l'or est l'existence spirituelle. C'est de l'homme d'or logé dans l'autel cosmique qu'il est dit : « Agni est l'homme d'or. . . l'or, c'est l'immortalité. . . et Agni est l'immortalité » (2). Faut-il, cependant, en conclure, par analogie, que le Buddha d'or mis par Duṭṭhagāmaṇi dans le Mahāstūpa (nous reviendrons sur la vraisemblance de cette tradition) témoigne soit chez ce roi, soit chez le rédacteur de la chronique, d'une croyance à la survie personnelle de Çākyamuni ? Parlerons-nous ici d'un Corps de Gloire (*sambhogakāya*) du Buddha, en même temps que d'un Corps de la Loi (*dharmakāya*) ?

C'est, croyons-nous, dans une direction un peu différente qu'il y a lieu de chercher. Si l'on veut bien se rappeler la similitude rituelle des autels védiques *mésocosmiques* et du stūpa royal cinghalais, où la moindre brique est en relation magique avec le roi, on sera sans doute porté à admettre que nous saisissons ici l'un de ces emprunts du bouddhisme ancien au brâhmanisme non pas sur le plan abstrait de la métaphysique, mais par l'entremise de la religion royale, dont une recherche systématique nous a déjà donné et nous fournira encore tant d'exemples. Faire intervenir dès ce moment les idées élaborées par le Grand Véhicule serait un anachronisme.

Remarquons bien que l'or n'est pas simplement l'éternité, l'existence éternelle : il figure aussi l'existence magique des formules, l'essence verbale dont elles sont l'expression. Le *Çatapatha brāhmaṇa* déclare par exemple à propos de la pelle rituelle : « Il y en a qui la font en or, sous prétexte qu'elle est dite ' en or ' ; ce n'est pas à faire ; c'est parce qu'elle [a pour nature] les mètres (*chanda*) qu'elle est d'or ; elle est l'or immortel, [du fait qu'elle est] les mètres immortels. » (3)

Ainsi un corps « en or », avant tout, c'est un corps mystiquement composé des paroles sacrées. On le verra mieux par la double et constante assimilation de l'or et du verbe à la « réalité » (*satya*). « ' L'or est la réalité ' (satyam vai hiraṇyaṃ), il est le seul vrai métal », note M. Sylvain Lévi. Mais d'autre part « ' La réalité n'est pas autre chose que la triple science ' (tad yat tat satyam, trayī sā vidyā) ou les trois Veda du sacrifice. ' La réalité de la parole, c'est la

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, VII [appendice], p. 699.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 4, 1, 6 ; cf. v, 2, 1, 24 ; 3, 5, 15, etc. Cf. la documentation réunie par M. Sylvain Lévi : « ' Prajāpati est en or, il s'est façonné finalement une forme en or ' [*Çat.*, x, 1, 4, 9] autrement dit, il est devenu immortel, car, ' l'or c'est l'immortalité ' [*Maitr.*, ii, 2, 2 ; *Çat.*, iii, 8, 2, 27 ; *Ait.*, vii, 4, 6], etc. » *Doctrine du Sacrifice*, p. 17.

(3) *Çatapatha brāhmaṇa*, vi, 3, 1, 42.

science sacrée; les syllabes sacro-saintes (bhūḥ, bhuvaḥ, svaḥ) c'est la réalité' (vācaḥ satyam eva brahma tā vā etāḥ satyam eva vyāhṛtayo bhavanti); 'les syllabes sacro-saintes, c'est la science sacrée, c'est la réalité, c'est l'exactitude'... 'Le nom de la réalité, c'est: science sacrée' (satyam brahmety upāsitā). » (1) L'or, dirons-nous, est le *satya*, qui est le *brahman*; l'or est donc un symbole du *brahman*, tout comme, précise-t-on, il est les mètres (*chanda*), expression éminente du *brahman*.

Ceci ne sera pas sans jeter quelque lumière sur la valeur du stūpa, voire sur un élément constitutif de l'iconographie bouddhique.



Mais avant d'épuiser l'interprétation des statues d'or cachées dans les stūpa et pour en préparer cette explication définitive, rappelons d'abord ce que nous avons précédemment exposé, à savoir que le stūpa lui-même est la réalisation concrète de la Loi cosmique, c'est-à-dire du dharma, en tant qu'universellement conçu, et reportons-nous aux plus anciennes spéculations sur la transcendance du Buddha, antérieures selon toute apparence, au système du Grand Véhicule. Avant l'intervention de toute image picturale ou sculpturale, elles ont fait du dharma, de la loi révélée, le « corps » abstrait (*dhammakāya*), l'image durable de Çākyamuni, en laquelle il se survit secrètement devant nous. Nous avons indiqué, d'autre part, comment s'explique en fonction de cette doctrine la valeur de substitution qui est celle du stūpa : étant le dharma fait corps, il équivaut au Maître disparu, il lui compose un corps substitué, où le dépôt de reliques (cendres, ou cheveux, ongles, etc.) achève de mettre une vie mystérieuse. Nous allons tenter de montrer, à partir de cette personnification architecturale, comment à certains égards le « buddha d'or » peut être tenu comme en ayant procédé, doublant en quelque sorte, réfléchissant et concentrant le symbole monumental.

Il existe en premier lieu une correspondance directe entre le stūpa, qui est le dharma architectural et les textes sacrés, qui sont le dharma comme verbe. A cet égard il est digne de remarque que la légende d'Açoka attribue à ce roi l'érection de 84.000 stūpa, ce qui est le nombre classique des sections ou chapitres de la Loi prêchée (*dhammakhanda*). Le *Mahāvaṃsa* nous conte qu'il demanda un jour aux bhikkhu : « 'La loi prêchée par le Maître, quelle en est l'étendue ?' Le thera Moggaliputta Tissa lui répondit sur ce point. Ayant appris [de lui] qu''Il y a quatre-vingt-quatre mille sections de la Loi', [le roi] dit : 'Je rendrai hommage à chacune au moyen d'un vihāra'. Donnant alors quatre-vingt-seize koṭi [de pièces d'or] à quatre-vingt-quatre mille cités

(1) Citations diverses de la *Maitrāyaṇī Saṃhitā* et du *Çatapatha brāhmaṇa*, apud *Doctrine du Sacrifice*, p. 164.

sur la terre [entière], le souverain fit entreprendre la construction d'un monastère [vihāra, tous naturellement munis de stūpa] par chaque roi local, et lui-même se mit à en bâtir [un à son nom], l'Asokārāma [dans sa capitale de Pāṭaliputta]. » (1)

Si le dharmakāya est le Buddha visible dans sa Loi, chaque section de la Loi est un peu du Buddha, et toutes ensemble sont une réplique verbale de sa personne. C'est bien ainsi que l'entendent les chroniques cinghalaises, lorsqu'elles nous parlent « des quatre-vingt-quatre mille sections de la Loi, qui sont comme l'image du Buddha parfaitement accompli » (2). Les 84.000 stūpa d'Açoka se présenteraient donc, dans la légende, comme la matérialisation des 84.000 chapitres du canon et les deux collections équivalent également au corps du Buddha. Par là encore la tradition du stūpa touche à celle des autels brâhmaniques. Les *Brāhmaṇa* enseignent qu'il y a 10.800 *paṅkti* (3) dans le *Ṛgveda* : or c'est précisément le nombre des briques dites *lokampṛṇā* [*iṣṭakā*] « briques qui remplissent le monde » introduites dans l'autel ; les 432.000 syllabes (8 × 5 × 10.800) du *Ṛgveda* (selon cette tradition) sont également mises en rapport avec les 360 pierres de clôture (*pariçrt*) de l'autel (4), lequel, en fin de compte, est le corps de Prajāpati, comme nous proposons de reconnaître dans le stūpa celui du Buddha.

A la fin de ce travail, nous décrirons plus complètement ces traditions et l'influence profonde qu'elles ont exercée sur le bouddhisme. Dès maintenant la coïncidence est assez apparente, venant après ce qu'on a observé ci-dessus (5) : de part et d'autre, on a élevé des monuments qui n'étaient que la forme visible, la concrétion de la science sacrée, et par là même l'image mystique de l'être suprême.

Il n'est pas inutile de signaler qu'une relation philologique et doctrinale double et éclaire ces similitudes architecturales, allons plus loin: elle en est visiblement le fondement. Le corps construit sous forme d'autel dans la tradition brâhmanique, n'est autre, nous venons de le dire, que le *brahman*, total des syllabes sacrées; et l'ensemble des constructions d'Açoka est pareillement

---

(1) *Mahāvaṃsa*, v, 77-80 ; éd., p. 36 ; trad., PTS., p. 32 ; le roi fournit aux prêtres de quoi entretenir un culte continuel auprès du stūpa qu'enfermait chaque monastère, cf. v, 82, trad., p. 33, n. 3 « *thūpapūjā* : the tope (*thūpa*) is never missing from a Buddhist monastery ».

(2) *Cūḷavaṃsa*, LXIV, 31 ; trad., I, p. 246 ; éd., I, p. 215 :
caturāsītisahassānaṃ dhammakhandānam eva ca
sammāsaṃbuddhakappānaṃ...

(3) Mètre formé de cinq éléments ou vers octosyllabiques.

(4) *Çatapatha brāhmaṇa*, X, 4, 2, 23, 27, 30, etc. « de cette façon [Prajāpati, et comme lui le sacrifiant, qui s'égale à lui] introduit la science sacrée (*brahman*) dans sa propre personne et la fait sienne ; et par cela même il devient le corps de toutes choses existantes, un corps composé des mètres sacrés... »

(5) Cf. p. 637 sq.

une figuration du *dharma*, total des chapitres du canon. En d'autres termes, de même que l'autel védique était le brahman, Açoka a édifié en pierre le dharma, le grand corps du dharma, le corps du dharma du Buddha (*dharmakāya, dhammakāya*). Voilà ce que donne l'analyse comparée des deux rituels architecturaux. Mais précisément, tous les textes pāli nous parlant du *dhammakāya* fournissent comme synonyme de ce mot le terme *brahmakāya*. N'est-ce pas la marque même de l'emprunt? Sur le modèle des *Brāhmaṇa* qui enseignent à édifier le *brahman* en ce monde, notamment sous l'aspect d'un autel, le roi du Magadha a bâti le *dharma* sous forme de stūpa, et les deux sont si étroitement apparentés que le canon pāli conserve aux deux mots leur équivalence.

On pourra objecter que dans le cas de l'autel védique ce sont les briques ou les pierres utilisées qui constituent l'incorporation des stances ou syllabes sacrées, alors que dans le symbolisme bouddhique les stūpa eux-mêmes entrent tout entiers en ligne de compte, chacun avec la valeur d'une unité. En fait, on pourrait arguer qu'ils sont la monnaie du stūpa central élevé à la capitale : symbolisme arithmologique déjà esquissé et dont nous allons bientôt étudier plus à fond les applications architecturales [1]. Mais sans faire intervenir des considérations aussi lointaines, il nous suffira sans doute de faire observer ici que le *Brāhmaṇa* connaît déjà la valeur synthétique de l'œuvre architecturale, impliquée du côté bouddhique par la répartition du dharma en de nombreux stūpa. Renvoyons aux notes qu'EGGELING a adjointes à sa traduction du *Çatapatha brāhmaṇa* : chaque fois qu'il est question de symboles numériques à propos de l'autel du feu, on réunit, pour le décompte des parties, cet autel et ceux que le rituel prescrit d'édifier en d'autres circonstances. Il est dit par exemple qu'avec chaque pierre de clôture (*pariçṛt*), on installe mystiquement quinze fois 80 syllabes, soit, les pierres étant théoriquement 360, un total de $80 \times 15 \times 360 = 432.000$, donné comme celui des syllabes du *Ṛgveda* [2]. Cependant « le nombre des *pariçṛt* entourant le grand autel est seulement 261 ; mais on leur ajoute celles des autres autels construits en briques, soit 21 pour le *Gārhapatya* et 78 pour les huit *Dhiṣṇya*, — le tout faisant 360 » [3].

Pour ces traditions, le *brahman* structural est donc la somme des autels ; pareillement, chez les bouddhistes, le *dharma* devient la somme des stūpa affectés aux sections de la doctrine.

---

(1) BEFEO., XXXII, p. 425, n. 1. Les applications architecturales feront l'objet des chapitres qui vont suivre immédiatement. Leur valeur définitive achèvera de s'éclairer lorsque plus tard nous reprendrons, à leur lumière, le symbolisme du Barabuḍur, où l'on verra se résumer toute l'histoire de la symbolique bouddhique, étroitement apparentée, jusque dans ses réalisations tardives, à la spéculation arithmologique des *Brāhmaṇa*.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 4, 2, 30.

(3) SBE., XLIII, p. 354, n. 2, etc.

Revenons maintenant au Buddha d'or du stūpa cinghalais.

Sans épiloguer sur les causes, il est de fait que le rituel brâhmanique ancien est aniconique, bien que la conception des dieux y soit clairement anthropomorphique. Ils ne sont, dans le culte, représentés que par des symboles ; mais surtout, comme nous venons de l'observer à propos de Prajāpati, on leur fabrique des corps abstraits, faits de paroles rituelles, composés de mètres : ce que couronne l'identification du dieu suprême avec la science sacrée elle-même (*brahman*).

Une exception, ou si l'on veut une transition : Agni, en tant qu'image de Prajāpati au sein du mésocosme structural, est représenté par un petit « homme d'or » (*hiraṇyapuruṣa*). Mais ce n'est encore aller qu'obliquement contre la pratique aniconique : ce puruṣa est dissimulé dans la masse de l'autel ; de plus, il est en or, et la valeur abstraite de l'or, identifié aux mètres (*chanda*), donc au *brahman*, fait qu'une image d'or reste symboliquement de même substance que les corps invisibles, composés de mètres sacrés, que le rituel normal procurait exclusivement au dieu.

Or, encadrée par les profondes concordances structurales qu'on a vues, l'analogie de cet homme d'or des autels védiques et du buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi peut difficilement se nier. Rappelons le jugement si équilibré de M. Coomaraswamy : « En ce qui concerne la statue, quelque doute est permis sur l'existence d'une image du Buddha au premier siècle avant l'ère chrétienne ; cependant il n'est pas impossible que des représentations du Buddha en métal précieux aient été exécutées antérieurement aux statues de pierre. » [1]

En gros il est bien vraisemblable (et nous tenterons plus tard de montrer qu'il est exact) que la répugnance à figurer matériellement par des images les dieux et plus encore un Buddha entré dans le Nirvāṇa, tient à la grossièreté du support qu'on leur donnerait de la sorte : ce serait les enfermer dans la matière, et dans une matière que leur privilège est justement de dominer.

Prise par le biais par où nous l'abordons, la question n'est donc pas sans recevoir quelque éclaircissement de l'hypothèse avancée par M. Coomaraswamy et à laquelle nous souscrirons sans hésiter. Le Buddha, strictement parlant, n'a plus de corps perceptible, hors le dharma. C'est la parole sacrée qui seule le représente. Aussi lorsqu'on s'est déterminé à le figurer plus concrètement, l'intermédiaire tout prêt a-t-il été naturellement l'or, matière la moins matérielle, matière équivalant à une existence de pure abstraction, consubstantielle à la parole sacrée, aux mètres, au *brahman* ; le bouddhiste n'a eu qu'à ajouter : au *dharma*. Dans le cas du Buddha d'or caché dans un stūpa,

---

(1) HIIA., p. 160.

l'Agni d'or des autels précisait la suggestion[1]. Avec ce métal spirituel on donnait au Buddha un *brahmakāya*.

La doctrine se fait jour, dans le *Mahāparinibbāna sutta*, que le Maître assume des corps différents selon les assemblées au milieu desquelles il se

---

[1] Nous ne prétendons pas que ceci soit l'origine unique de l'image du Buddha. Elle n'a pas d'origine. Ou plutôt cette origine, c'est toute l'histoire du bouddhisme, voire de l'Inde, disons aux trois premiers siècles précédant notre ère. Le développement intime des idées et des rites avait amené à fleur d'eau le besoin de cet objet au moment où l'art gréco-bouddhique en a réalisé une expression : ne diminuons pas la valeur de celle-ci, mais n'allons pas croire que l'Inde n'avait pas pensé à la chose, avant qu'on ne la lui donnât. La statue du Buddha était en puissance dans son rituel, et nous ne croyons pas impossible qu'elle ait été élaborée simultanément en différents endroits. Au milieu des contradictions d'une chronologie à repentirs, l'argument de bon sens de M. Coomaraswamy garde toute sa valeur : « It should be observed that while the Gandhāran Buddha is stylistically Hellenistic, it follows Indian tradition, verbal or plastic, in every essential of its iconography... the Gandharan sculptor even supposing his priority in time did not so much make an Apollo into a Buddha as a Buddha into an Apollo. He may not have copied any Indian sculpture, but his Buddha type and that of Mathurā are equally based on a common literary and oral tradition... If the Gandhāran type had been evolved and acquired prestige long before Buddhas were made at Mathurā the indian sculptors, who had no prejudice against a foreign style, would surely have made use of it. The only possible conclusion is that the Buddha figure must have been produced simultaneously, probably in the middle of or near the beginning of the first century A.D. in Gandhāra and in Mathurā, in response to a demand created by the internal development of the Buddhism which was common ground in both areas ; in each case by local craftsmen, working in the local tradition » (HIIA., p. 52, 60). Si l'on rapproche cette vue de la formule à laquelle aboutit M. Foucher (l'influence grecque « ... plutôt assimilée qu'éliminée... a été un aliment » — ce qui est reconnaître pleinement la primauté de l'élément indien — il est le *corps*, le *bhoktṛ*, AGB., II, 2, p. 762), ces lignes nous semblent placer le problème dans son jour définitif. Avant le fait, l'image du Buddha existait dans l'esprit des fidèles. Il n'y a pas à chercher les raisons d'une invention, mais les voies d'une réalisation. L'art gréco-bouddhique en a été une, dont on ne saurait nier l'influence décisive sur les destinées du bouddhisme, notamment en son expansion *pan-asiatique* ; l'art de Mathurā en est une autre, moins facile, plus violente, plus dense et peut-être plus profonde ; il n'est pas exclu que la confection d'images en métal précieux pour les stūpa en soit une autre encore. Disons pourtant que la statue d'or, apparemment de pleine taille, attribuée à Duṭṭhagāmaṇi est bien loin par ses dimensions du *puruṣa* des autels, simple figurine, ou plaquette (cf. la déesse de Lauṛiya Nandangaṛh, HIIA., fig. 105). La tradition cinghalaise nous renseignerait alors sur l'un des procédés adoptés par le bouddhisme pour justifier l'emploi d'une statue du Maître, plutôt que sur la première exécution de celle-ci. Il reste donc possible que des images d'or aient été très anciennement associées aux stūpa, mais avant de croire qu'elles soient antérieures à l'art gandhārien ou à celui de Mathurā, avant d'admettre par conséquent que Duṭṭhagāmaṇi ait fait une statue du Maître, il convient d'attendre quelque confirmation indépendante du *Mahāvaṃsa*. Ce que nous essayons ici, c'est de suivre l'une des lignes parallèles qui se discernent dans la tradition, chacune tracée pour elle-même, et dont l'ensemble fournira un jour la matière d'une histoire de l'image du Buddha, qui naturellement ne se fixera que si l'on peut alors dater avec quelque vraisemblance les composantes respectives.

montre pour les instruire : homme chez les hommes, dieu chez les dieux, Brahmā chez les Brahmā [1]. Dans le sein du stūpa, qui est un monde magique, qui est, sur le plan magique, la réalisation du monde du dharma, qui est la figure de la Loi cosmique, n'est-il pas impliqué par la précédente formule que le Buddha jouisse d'un corps magique, d'un corps ayant pour essence le dharma, d'un corps appuyé sur la réalisation symbolique de la Loi cosmique ? De son vivant, ce transport d'une partie ou d'un reflet de sa personne ou de sa vie, le don de ses cheveux et de ses rognures d'ongles l'avait permis, selon certaines traditions que nous avons étudiées ; plus tard l'emploi de ses reliques le permet encore.

Le *Mahāparinibbāṇa sutta* prescrit aux religieux de ne pas s'occuper des funérailles du Buddha ; car celui-ci reste parmi eux, sous les espèces de sa doctrine : « Ānanda, ce Dharma, ce Vinaya que j'ai enseignés et révélés, après mon départ, que ce soit là pour vous le Maître ! » [2]. Le mot de *dhammakāya* n'est pas prononcé, mais il est sous-entendu. Ce Corps de la Loi, pour les religieux, c'est donc le Corps des Enseignements : telle est en effet la base de la communauté ; mais pour les gens du siècle, dont le statut est l'organisation de l'Etat, le Corps de la Loi prendra, selon la même règle de correspondance, une forme plus concrète. Il sera justement contenu dans le stūpa : comme jadis l'autel enfermait Prajāpati, qui était le *brahman*, désormais, partout où le bouddhisme est devenu culte d'Etat, le *dharma* sera enclos dans le reliquaire sacro-saint de la capitale, et il en rayonnera, porté en tous lieux par l'activité du *dharmarāja*, dont il est l'inspirateur. Que ce dharma ait été secrètement conçu comme un corps magique du Maître, les rituels cinghalais nous l'ont prouvé. Le *Mahāparinibbāṇa sutta* le confirme indirectement : ce n'est sans doute pas une extension abusive de sa manière de voir, d'appliquer la loi qu'il pose pour les Buddha existants (à savoir qu'ils assument un corps correspondant aux circonstances,) à la discrimination établie par lui quant à l'attitude à tenir envers eux après leur nirvāṇa. De même qu'il avait montré aux Brahmā un corps de Brahmā, etc., le Buddha laisse maintenant aux couvents un Corps de la Loi réalisé dans l'activité normale de ceux-ci, soit l'étude du canon ; il laisse simultanément aux royaumes un Corps de la Loi, réalisé dans le Saint des Saints du culte d'Etat, c'est-à-dire en rapport avec l'activité normale du siècle. C'est une double anticipation de ce qui devait être dit ailleurs : « Quand vous serez rassemblés, je serai parmi vous ». Pour les moines, un Buddha fait de textes ; pour l'Etat, un Buddha d'or dans un stūpa ; ce n'est pas renier, mais bien reprendre les deux symboles brâhmaniques de l'existence surnaturelle : les *mantra* et le métal précieux [3].

---

(1) L. de La Vallée Poussin, *Siddhi*, fasc., VII [appendice], p. 764-765.

(2) *Dīgha nikāya*, xvi, 6, 1 ; éd. PTS., II, p. 154 ; trad. *Dialogues*, II, p. 171.

(3) Parallèlement à cet élément constitutif de l'iconographie du Buddha dans le stūpa, on observera le grand rôle joué par l'or dans les légendes relatives aux premières

Nous pourrons maintenant relire avec plus de profit le dialogue de Duṭṭhagāmaṇi et du moine Mahinda, avant que le premier n'entreprît l'édification du Mahāstūpa. « Le grand thera... dit au roi : 'Ô Chef des hommes, voici longtemps que nous n'avons plus vu le Buddha ; nous avons vécu cette vie, privés de maître ; nous n'avons rien au monde à adorer'. — 'Ne m'avez-vous pas enseigné vous-même : Le Buddha est entré dans le nirvāṇa ?' — [Le moine] dit : 'Quand on voit les reliques, on voit le Jina' (¹). — 'Vous savez mon intention de bâtir un stūpa. Moi, je vais construire le stūpa, vous, trouvez les reliques'. » (²) Il n'est pas question ici du Corps de la Loi canonique, qui compose le vrai corps du Buddha dans la tradition monastique, mais d'un culte des reliques dans un stūpa, ou même du culte d'un stūpa muni de reliques, ce qui, comme dans le *Mahāparinibbāna sutta*, est l'affaire des rois. Selon la distinction que nous avons vue esquissée dans ce sutta, le Bouddhisme, religion d'Etat, s'établit ici en regard du bouddhisme monastique suivant le contraste des deux formules typiques : « qui voit le dharma (prêché) me voit », et « en voyant les reliques, on voit le Jina ». Les deux se rejoignent en leur fondement philosophique et rituel, puisque ce sont là deux manifestations équivalentes du Dharma (ce que nous a rendu sensible le parallélisme des 84.000 stūpa et des 84.000 sections de la Loi), mais l'application diffère selon la matière. Le stūpa, monument cosmique, est

---

images du Maître. L'une des traditions concernant la statue qui aurait été faite de son vivant même, alors qu'il était parti au ciel des Trayastriṃça enseigner sa mère, dit qu'elle était d'or [Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Stan. Julien, II, p. 284, n. 1 et 2 ; la tradition la plus courante en fait toutefois une image de bois de santal ; cf. déjà Fa-hien, trad. Legge, p. 57 ; Foucher, *Iconographie bouddhique*, I, p. 85, etc.]. Une autre légende attribue la première image du Buddha à l'initiative d'Anāthapiṇḍika : c'était un Buddha d'or, ou tout au moins doré ; il est même comparé à cet or *jāmbūnada* dont le *Mahā Sukhāvatī vyūha* par exemple fera le symbole de la pureté du Buddha en sa transcendance [SBE., XLIX, II, p. 3]. M. Foucher, n'ayant apparemment connu l'image d'Anāthapiṇḍika qu'à travers un texte tibétain tardif traduit par M. B. Laufer [*Dokumente der Indischen Kunst*, I, 1913, p. 188], a cru devoir faire quelques réserves : « le témoignage, dit-il, est isolé et de plus, avoue-t-on, ce modèle n'aurait été exécuté qu'au lendemain de la mort du Maître » [AGB., II, 2, p. 729] ; mais Yi-tsing mentionne la tradition qui, de son temps, était déjà enregistrée dans certains *Vinaya* [I-tsing, *Record*... trad. Takakusu, p. 190], et selon lui, c'est du vivant du Buddha que la statue aurait été sculptée. Ces Buddha d'or ne constituent pas un symbole aussi précis et catégorique que l'image d'or logée dans un stūpa. La valeur transcendante de la matière (qui rendrait déjà compte peut-être de la couleur d'or attribuée au Buddha en personne : comme on l'a fait marcher au-dessus d'un sol nivelé pour montrer qu'il n'était pas de même substance que cette terre, on l'aurait assimilé à l'or pour attester que c'est pure illusion s'il semble tremper dans notre monde) a cependant dû faciliter là aussi l'admission d'une iconographie du Grand Délivré.

(¹) ... *dhātusu diṭṭhesu diṭṭho hoti jino*...

(²) *Kāressāmi ahaṃ thūpaṃ tumhe jānātha dhātuyo*, *Mahāvaṃsa*, XVII, 1-4 ; éd., p. 133 ; trad., p. 116.

lié au sol, donc au pouvoir royal; aussi est-il l'expression même de la conversion de celui-ci au bouddhisme. Mettre des reliques dans le stūpa, image du monde, donc image rituelle du royaume, c'est symboliquement introduire la Loi dans ce royaume : le procédé est tout proche, sous une forme moralement plus élevée, de l'universelle pratique de l'envoûtement. On réalise allégoriquement, dans le culte, ce qui au grand jour, est l'exercice du pouvoir souverain sur toute l'étendue du territoire, conventionnellement rassemblée dans l'édifice royal.

La relique doit en effet pénétrer le stūpa entier : n'en est-elle pas la vie (*jīvita*) ? Elle s'identifie à sa masse totale, tout comme le dharmakāya, dont elle est la reproduction réduite, tend à recouvrir toutes choses et c'est là sans doute que se trouve la raison la plus secrète de l'identification du stūpa au Buddha. L'événement rituel et religieux n'est que le reflet (mais magiquement, c'est-à-dire qu'il en peut en même temps passer pour la cause) de l'événement réel et séculier : comme la relique mise dans le stūpa l'emplit spirituellement, la Loi bouddhique, Corps mystique du Buddha, portée par la faveur et l'activité du roi, doit pareillement recouvrir ses états, résumés, en leur essence microcosmique, par son stūpa [1].

Une fois de plus, le culte royal bouddhique démarquerait en cela le rituel de l'*agnicayana* : le *Çatapatha brāhmaṇa* expose en effet que le *puruṣa* d'or inséré dans l'autel s'agrandit mystiquement jusqu'à devenir de même extension que l'autel tout entier : Agni identifié au *prāṇa* anime totalement la construction [2]. *Prāṇa* « air vital, souffle », dit le *Brāhmaṇa* : *jīvita* « vie », répond la chronique cinghalaise : même symbolisme, et même métaphore. C'est en ce sens allégorique que le Buddha a pour corps le stūpa, qu'il anime le stūpa ; mais celui-ci est aussi l'image du monde : construire un tel édifice microcosmique ou mésocosmique, de la part d'un roi, c'est donc bien ouvrir le monde, ou plus modestement, le royaume, à la doctrine, qui est l'essence transcendante (*dhammakāya*) du Maître. L'image d'or, dissimulée à l'intérieur du monument, en peut passer de la sorte pour l'abrégé mystique : elle résume en elle l'essence de l'œuvre architecturale, elle en extrait le corps magique qui y était contenu en puissance.



La légende d'Açoka roule toute entière sur des idées de cet ordre, qui permettront peut-être d'en renouveler en partie l'interprétation. Un premier point sera de mesurer plus exactement la portée attribuable à l'*Avadāna* du don de la

---

(1) Les rôles respectifs du roi et du thera sont identiques dans la mimique rituelle et dans la réalité même : le moine apporte au royaume le bouddhisme et la relique (la *vie*) au stūpa ; le prince cependant dispose le royaume et le monument de manière à recevoir respectivement le bouddhisme et le saint dépôt.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, VIII, 1, 4, 1 « ... the vital air is indeed the same as that gold man, but this body of his extends to as far here as this fire (altar) has been marked out. » EGGELING, SBE., XLIII, p. 18.

terre. On connaît la légende, rapportée notamment par le *Divyāvadāna*. Le futur Açoka, alors qu'en une vie antérieure il n'était qu'un enfant du nom de Jaya, fit don au Buddha d'une poignée de terre ou de poussière. C'est par le mérite acquis de la sorte qu'il devait devenir par la suite le plus puissant des rois. « Chimérique offrande », dit M. FOUCHER (1). Non point, magie sympathique. Il est clair qu'en donnant de la terre, l'enfant mime son futur don de la Terre entière à la religion du Buddha. Mais on peut aller plus loin — et il le faut, car cette explication sommaire ne suffirait pas à rendre compte de diverses variantes, que nous allons relever sommairement.

1° *Divyāvadāna* sanskrit : Jaya se dit : « je vais lui donner de la farine », et il jette dans le bol du Buddha plein ses deux mains de poussière (*pāṃçvañjali*) (2).

2° *A-yu-wang-tchouan* (trad. J. PRZYLUSKI) : « En ce temps-là Bhagavat se tenait avec Ānanda dans la rue. Ils virent en passant deux petits garçons : le premier, nommé Jaya, était un fils de grande famille... Pétrissant de la terre, ils s'amusaient à en faire une ville en terre, et dans cette ville ils façonnaient des maisons et des greniers. Avec de la terre ils faisaient des grains qu'ils plaçaient dans les greniers... Jaya, prenant dans le grenier la terre à laquelle il avait donné le nom de grain, l'offrit respectueusement à Bhagavat » (3).

3° *A-yu-wang-king* : cette version « indique simplement par allusion que la terre offerte au Buddha symbolisait du grain » (4).

4° *Mahāvaṃsa* : le futur Açoka n'est pas un enfant, mais un marchand de miel et ce n'est pas à Çākyamuni, mais à un pratyekabuddha qu'il fait le don en vertu duquel la royauté lui sera acquise. « Au Buddha qui était venu [à lui], le marchand, plein de foi, donna du miel plein son bol, à en couler par-dessus bord. Et en voyant le miel emplir [le bol], déborder et tomber à terre, plein de foi, il fit ce vœu : 'Puissé-je obtenir, par l'effet de ce don, l'empire entier du Jambudvīpa, [sur terre] et jusqu'à une lieue en l'air, comme jusqu'à une lieue sous terre'. » (5)

5° *Fa-hien* : le futur Açoka, qui de nouveau est ici un petit garçon, rencontre le Buddha Kāçyapa et lui donne « joyeusement » une poignée de terre (6).

Sans relever les versions plus modernes de l'épisode, observons l'incohérence de cette liste, où notamment la version cinghalaise semble n'avoir presque rien de commun avec les autres récits. Terre, poussière, grains symboliques,

(1) AGB., I, p. 519.
(2) P. 366 et 402.
(3) J. PRZYLUSKI, *La Légende de l'Empereur Açoka*, p. 226-227.
(4) *Ibid.*, p. 227, n. 1.
(5) *Mahāvaṃsa*, v, 53-55 ; éd., p. 34 ; trad., p. 30.
(6) FA-HIEN, trad. LEGGE, p. 90 ... 小兒歡喜卽以一掬土施佛. LEGGE traduit 歡喜 « pleasantly », c'est plutôt à une disposition intime joyeuse et confiante que l'expression s'applique : comme le don est le présage du don plus effectif de la Terre par Açoka, les sentiments de l'enfant anticipent sur ce que seront ceux du roi.

miel, le don est des substances les plus variées. L'intention suffit-elle ? Mais alors disparaîtrait le thème de la magie mimétique et le choix de la matière de l'offrande resterait peu compréhensible.

On n'a peut-être pas suivi d'assez près le fil du récit: l'offrande présage bien qu'Açoka deviendra roi sur la terre entière, et qu'il l'offrira au Buddha, mais surtout, il eût été essentiel de le remarquer, la mention de ce don anticipé joue le rôle d'une préface à la légende prêtant au roi l'érection des 84.000 stūpa.

Cette considération jette une clarté singulière sur les variantes aberrantes du récit, jusqu'ici irréductibles à la tradition commune, en même temps qu'elle rend compte d'un détail du *Divyāvadāna* sur lequel les sculpteurs ont partout fortement insisté. Après avoir accepté la poignée de poussière ou de terre, le Buddha l'étend sur le sol et marche dessus. Seulement, auparavant, c'est dans son bol qu'il l'a reçue: le *Divyāvadāna* le dit, et les figures 255 et 256 de l'*Art gréco-bouddhique*, consacrées à l'épisode, le confirment. Nous tenons là le seul trait constant de ces narrations discordantes: c'est dans le bol du Buddha qu'aboutit le don, aussi bien quand il est composé de terre que de miel.

Dans ce dernier cas, le texte spécifie que c'est en voyant le bol entièrement plein, plein à déborder, que le donateur forme le vœu de devenir le roi du Jambudvīpa tout entier, c'est-à-dire d'obtenir la plénitude du pouvoir royal, l'autorité sur la pleine étendue du monde. Enchaînons. Quand il aura acquis l'empire, ce sera pour faire remise de ce monde au Buddha, en l'ouvrant à sa Loi, et le symbole de ce grand don sera l'érection des stūpa : une fois de plus, avec le stūpa, Açoka donnera encore allégoriquement le monde, comme par anticipation il le remet ici au Buddha, en versant dans son bol de la terre ou du miel. Ce geste est la mimique de l'acte futur, et toutes ses circonstances sont la réduction des circonstances à venir : l'enfant ou le marchand et le monarque ne font qu'un ; de même, magiquement, la substance donnée a une valeur unique, et terre ou miel et briques du stūpa figurent ou figureront au même titre le « royaume de la terre » ; ici le Buddha, là la communauté qui le représente sont fondamentalement le même donataire : il y a similitude pour toutes les circonstances — sauf une. Il reste en effet une différence : la forme du don ; une poignée de terre n'a pas la même apparence qu'une certaine mesure de miel, et ni l'une ni l'autre, au premier abord, n'évoquent le stūpa.

D'accord. Mais l'une comme l'autre tombent dans le bol et le remplissent : fait tout simple, allant de soi, et que nous avons laissé passer inaperçu. Ceci prouve que nous devrions nous mettre parfois à l'école des ethnographes pour qu'ils nous apprennent ce que les objets les plus usuels, et ceux-là surtout, peuvent signifier aux yeux de peuples vivant sur d'autres cultures que la nôtre. Le bol du Buddha n'est pas une tasse. Il est le prototype du stūpa. Reprenons, avec M. Foucher, le récit de Hiuan-tsang : « En ce temps-là le Buddha, après avoir donné aux deux marchands qui furent ses premiers disciples laïques, une boucle de ses cheveux et des rognures de ses ongles, leur enseigner encore la façon de vénérer ces reliques. Il prit ses trois vêtements, les plia

chacun en carré et les empila sur la terre... puis retournant son bol à aumône (*pātra*) il le plaça par-dessus et planta sur le tout son bâton de mendiant : 'C'est ainsi, dit-il, qu'on fait un stūpa', et c'en fut le premier modèle. » (1)

La scène du don de la Terre préfigurait ainsi par tous ses détails la construction du stūpa royal : elle symbolisait le don du monde, mais sous la forme symbolique du don architectural ; elle annonçait le stūpa ; c'était le symbole d'un symbole.



La variante du miel s'explique du coup fort bien : comme le stūpa dont il est l'équivalent mystique, le bol du Buddha forme une image de la voûte cosmique, et c'est une idée indienne des plus anciennes que de comparer le monde à une coupe ou à une collection de coupes pleines de soma, liquide sacré qui représente l'essence même du monde ; or, d'autre part, on remarquera que « miel » (*mádhu*) est une des désignations védiques les plus courantes du soma (2). En emplissant de miel à plein bord un bol de Buddha, le marchand du *Mahāvaṃsa* faisait donc offrande de toutes choses, en essence, aussi efficacement que l'enfant du *Divyāvadāna* avec une poignée d'une terre que, concentrée dans un stūpa, son pouvoir royal devait plus tard vouer au Buddha.

Reste la singulière variante de l'*A-yu-wang-tchouan* : « avec de la terre, ils faisaient des grains qu'ils plaçaient dans les greniers... » ; qu'est-ce que ces tas de grains peuvent avoir de commun, si notre interprétation générale est exacte, avec le symbolisme du stūpa ? Ouvrons le *Thūpavaṃsa*, au chapitre de la construction du cetiya du Thūpārāma ; ce chapitre suit de près le *Mahāvaṃsa*, mais il ajoute ce court échange de répliques entre le roi et le moine : «... le roi demanda au thera 'Quelle forme, Maître, dois-je donner au stūpa ?' — 'Pareil à un tas de riz, Sire'. » (3) La tradition s'est conservée en divers domaines et notamment au Népal, où Kern la relève d'après Hodgson (4).

Cette version se ramène donc aux précédentes et n'en vient que plus utilement à l'appui de nos conclusions concernant le bol du Buddha. Dans tous les récits c'est bien de la forme du stūpa qu'il est question, par anticipation magique, lorsque Jaya ou le marchand de miel remolissent le bol. Mais l'*A-yu-wang-tchouan*, c'est visible, s'inspire d'une tradition architectu-

(1) AGB., I, p. 63-64.

(2) Cf. Bergaigne, *Religion védique*, III, index, p. 362, s. v. *vases* ; Keith, RPhVU., I, p. 167, etc.

(3) « ... *rājā theraṃ pucchi kīdiso bhante thūpo kātabbo ti — vīhirāsisadiso mahārājā ti* » *Thūpavaṃsa*, éd. en caractères cinghalais, Colombo, 1896, p. 39.

(4) H. Kern, *Manual of Indian Buddhism* (Grundriss d. Indo-Ar. Phil. u. Altsk., III, 8), Strasbourg, 1896, p. 91 : « They call a sanctuary of Ādi-buddha or of the Dhyāni-Buddhas, which has the form of a heap of rice, a Caitya. »

qu'est Pāṭaliputra s'étale à l'air libre. C'est seulement un symbole politique. Un roi sectateur du brâhmanisme y régnerait aussi bien qu'Açoka. Au contraire dans le stūpa du dharmarāja, le monde magique enfermé sous la coupole, autrement dit (par une équivalence spirituelle) le monde réel magiquement présent sous elle, est absorbé par le monument spécifiquement bouddhique : monde donné par le roi et reçu par l'église, comme jadis la terre entière avait tenu prophétiquement dans le bol du Buddha, ce modèle réduit du stūpa.



Une concentration du dharma au centre du royaume, image du monde, et le passage du royaume, équivalent mystique du monde, sous le dharma, c'est ainsi que nous apparaît l'adaptation bouddhique d'un symbolisme du territoire royal attesté, en Asie, dans de vastes domaines. L'obscurité des problèmes que pose le stūpa, en qui nous reconnaissons l'expression architecturale de cette adaptation, tient surtout à ce qu'avant d'espérer un résultat satisfaisant, nos analyses devront séparer, dans sa tradition, les éléments bouddhiques propres, les facteurs précédemment élaborés par le rituel brâhmanique, et, dominant le tout, les principes généraux de la magie territoriale et du pouvoir souverain que celle-ci prétend fonder. La moindre difficulté n'est pas d'arriver à prendre de ces derniers principes une vue assez large et assez dégagée des apparences qu'ils ont assumées dans le corps du brâhmanisme et du bouddhisme d'État.



Avant de nous y essayer, nous croyons donc qu'il ne sera pas inutile, tant à titre de confirmation des indications précédentes que d'introduction à celles qui vont suivre, de résumer en peu de mots certaines données chinoises parallèles aux faits indiens, et qui ont été déjà l'objet de recherches approfondies. Nous les retrouverons souvent, et il n'aura pas été superflu d'en prendre un premier aperçu, en nous laissant surtout guider par MM. Maspero et Granet, non sans profiter des exposés un peu systématiques, mais pénétrants que M. R. Berthelot publie actuellement dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* (1). Les traditions royales indiennes et chinoises nous paraissent de même substance religieuse et partiellement peut-être de même origine historique. Sans prêter au « pan-babylonisme » une oreille trop complaisante, il est permis de supposer que les idées étudiées ici sont, en Chine, venues de l'Ouest, comme dans l'Inde. Qu'on relise sur ce point les conclusions de M. H. Maspero, aux dernières pages de *La Chine antique*.

(1) Supra, p. 672, n. 1.

rale parallèle à celle qui fait du bol le type du stūpa : aussi a-t-il accessoirement introduit, à titre de présage, le tas de grains, autre image du stūpa faisant concurrence à la première.

⁂

Résumons-nous. Nous avons appliqué à la légende du Don de la Terre deux principes préalablement établis, à savoir :

— que le stūpa est un résumé du monde, qu'il symbolise sous l'enveloppe de la voûte cosmique ;

— qu'en donnant ce monde architectural au Buddha, un roi fidèle mime magiquement la consécration de son royaume (identifié avec le monde) à la religion bouddhique.

Cela posé, nous observerons :

— que les rédacteurs des diverses versions de l'*Açokāvadāna*, voulant figurer, par anticipation, l'érection des stūpa, ont choisi de faire remplir de terre (ou de « grains », ou de miel) par le futur Açoka le bol d'un Buddha ;

— que ce bol est en effet le modèle ou la miniature d'un stūpa ;

— que remplir ce stūpa en miniature est donc l'annonce magique de l'édification du stūpa monumental ;

— que la vie d'Açoka est comme l'agrandissement de ce petit épisode : l'enfant (ou le marchand) préfigure le Roi ; le bol, le stūpa ; le remplissage du premier, la confection du second ;

— qu'enfin, ce don symbolique de l'enfant (ou du marchand) annonce le don de la terre entière, mais en même temps et avant tout la construction des stūpa ; ceci confirme l'égalité essentielle des deux œuvres : bâtir un stūpa au centre d'un royaume, c'est donner celui-ci à la loi.

On comprend enfin pourquoi le Buddha Çākyamuni du *Divyāvadāna* jette sur le sol la terre dont il avait d'abord accepté d'emplir son vase et pourquoi il faut qu'il marche dessus : imitant ce geste allégorique, la Communauté, substituée au Buddha au temps des grandes largesses d'Açoka, après avoir accepté le royaume dans les stūpa qui le résument, ira en se répandant sur sa surface véritable, foulant le sol. Symbolisme qui se répétera pour chaque district, autour de chacun des stūpa locaux, selon la règle que les provinces sont des reflets du royaume et leur culte la réplique du culte central : ceci, nous nous en assurerons progressivement dans les pages qui vont suivre.



Nous avons observé tout à l'heure que le symbolisme royal procède par inclusions successives : le royaume est l'image du monde et la capitale du royaume ; c'est pour cela que, du haut de la ville des Trente-trois dieux, c'est-à-dire du haut du Meru sur terre qu'est Pāṭaliputra, Açoka domine le

monde, dans les limites de frontières qui sont à l'étendue réelle de celui-ci comme Pāṭaliputra est au Meru. Le royaume équivaut à l'espace total, allégoriquement : « Aussi loin, ô Ananda, que s'étendent les Ariya, aussi loin que va le commerce, cette ville de Pāṭaliputta sera la première de toutes », dit le *Dīgha nikāya* (*yāvatā Ānanda ariyaṃ āyatanāṃ yāvatā vaṇippatho idaṃ agganagaraṃ bhavissati Pāṭaliputtaṃ*) (1). Le mont magique, centre du monde « âryen » et l'extension de ce monde sont corrélatifs ; du haut du premier, on règne sur le second. La formule du *Mahāparinibbāṇa sutta*, concernant la capitale d'une dynastie qui a eu tant de contacts avec l'Iran, ne pourra manquer, soit dit en passant, d'évoquer les expressions analogues de l'Avesta relevées par M. E. Benveniste dans son lumineux article sur l'*Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*. Voici sa version de *Yt* X 13-14 : « [Miθra] le premier atteint les belles cimes décorées d'or ; de là, il contemple tout entière l'aire des Aryens, lui très fort,... où les fleuves navigables, larges, se précipitent torrentueux vers Iškata et Paruta, etc. » (2) Ici le dieu, là le Cakravartin, une même religion du pouvoir territorial, lié au Mont sacré, soutient les deux traditions.

Le dictionnaire de la Pāli Text Society, qui ne relève *ariya* au sens ethnique strict que dans ce passage du *Dīgha*, nous rappelle cependant et fort judicieusement que « the early Buddhists had no such ideas as we cover with the words Buddhist and Indian. *Ariya* does not exactly mean either. But it often comes very near to what they would have considered the best in each » (3). C'est manifestement le cas ici et l'aire des *ariya*, dominée par le Roi de la Loi bouddhique, doit s'entendre de toute l'étendue du royaume spirituel soumis à la doctrine : la multiplication des stūpa en est l'indice.

Nous allons voir bientôt, en poursuivant l'étude des géomancies d'Etat, que la capitale, résumant le royaume, lui-même l'abrégé du monde, ne forme pas le dernier terme des implications royales : le palais ou le temple dynastique, le trône même, sont de nouveaux microcosmes intérieurs le second au premier et tous deux aux précédents. Dès maintenant, se présente une première illustration de ces idées. Pāṭaliputra est un Meru, et de là Açoka gouverne l'univers. Cependant, dans cette même ville, s'élève l'Açokārāma, au centre duquel le roi a établi le sacro-saint stūpa du royaume. Açoka a-t-il donné un double appui à son pouvoir souverain, un Meru et un stūpa ? Comment combine-t-il les deux ? Notre interprétation du stūpa supprime la question et fait rentrer le culte impérial maurya dans les formes constantes des religions royales asiatiques : le stūpa contient le Meru ; il est un symbole intérieur à celui de la capitale, de même nature, mais plus caché. Le monde en miniature

---

(1) Cf. supra, p. 660.

(2) E. Benveniste, *L'Ērān-vēž et l'origine légendaire des Iraniens*, Bull. School of Or. Studies, London Institution, VII, 2 (1934), p. 268-69.

(3) PTSD., I, p. 77b, s. v. *ariya*.

Sans nier la possibilité de contacts et d'apparentements ethniques dès la préhistoire (il ne croit guère à ces derniers entre l'Asie occidentale et les Chinois), M. Maspero n'y insiste pas : il montre que toutes les coïncidences s'expliquent assez par un rayonnement vers l'Est, historiquement saisissable, et dont les conquêtes orientales de Darius ont dû être la première origine. C'est par les Iraniens, mais plus encore par des Indiens frottés d'iranisme, que la Chine a pu être peu à peu touchée par ce qu'avaient accumulé de philosophie et de sciences les civilisations successives de l'Asie antérieure. Atteintes profondes d'ailleurs, puisque M. Maspero leur attribue une part décisive dans la consommation, au IIIe siècle avant notre ère, de « la ruine définitive du vieux monde » chinois. Son chapitre résumant *le mouvement scientifique et les influences étrangères* ne s'achève-t-il pas, avec le beau livre auquel il sert de conclusion, sur ces mots significatifs : « c'est la Chine nouvelle qui éclôt » ? (1).

La thèse est, en substance, identique à l'effort que nous tentons dans ces pages. Dosage et provenance des influences étrangères, époque et circonstances de la diffusion, réaction profonde de la matière locale, tout est comparable et il nous semble que l'Inde, si elle était chronologiquement mieux connue, se prêterait à une étude conduite jusqu'au même point et selon les mêmes principes que ce qu'a fait pour la Chine l'historien que nous citons. Mais les incertitudes de la chronologie ne permettront jamais à l'indianisme une sécurité et une précision très grandes dans les conclusions.

C'est surtout le symbolisme impérial, sujet de ces quelques chapitres, qui présente de part et d'autre des analogies essentielles. En Chine comme dans l'Inde et comme à Babylone, le Souverain réside allégoriquement à l'axe du monde, sous le pôle cosmique, conçu comme le lien unissant les deux plans terrestre et céleste. Ces idées, qui nous sont maintenant familières, ont été exposées du côté chinois, avec beaucoup de clarté, par M. R. Berthelot, à la suite de MM. Granet et Maspero. « Le roi, nous dit-il, est conçu comme le prêtre d'une religion céleste qui sert d'intermédiaire entre les hommes et le dieu qui habite au pôle Nord : ce pôle Nord est le point du ciel qui demeure immobile au milieu de la rotation des astres et c'est donc le mouvement du ciel dans son ensemble que les Chinois considèrent dès lors et non pas seulement le mouvement du soleil. Aussi le souverain, dans les rites religieux essentiels, se tournera-t-il vers le Nord, vers le pôle céleste, et non plus vers l'Est, le soleil levant. » (2)

Le centre politique de l'Empire se marque, ailleurs, par la ziqqurrat du souverain, ou par le Meru royal, à Rome par le *milliarium aureum* ; de même en Chine : « Le centre de référence dans l'espace, à partir duquel on compte les longueurs et plus tard les routes de l'Empire, c'est le corps de l'Empereur,

---

(1) H. Maspero, *La Chine antique*, ch. IX. *Le mouvement scientifique et les influences étrangères*, p. 607 sq.

(2) R. Berthelot, *Astrobiologie*... RMM., XL, p. 45.

ou du moins le lieu où il habite ordinairement et officiellement, son palais, centre de l'Empire, comme l'Empire est le milieu du monde, la région autour de laquelle se répand sur la terre l'organisation vitale. » [1] Ce dernier trait forme, observons-le, l'essentiel du symbole, et son attestation identique en Chine comme dans l'Inde et en Mésopotamie donne du poids à la coïncidence. Il ne s'agit pas de désigner simplement le milieu du royaume et le point d'origine du réseau routier : idée simple et qui serait susceptible d'invention indépendante dans les domaines les plus différents. On ne fixe le milieu mystique de l'empire et on ne l'assimile au milieu du monde que pour assurer au palais royal le rôle de pivot du monde et d'échelle divine que seule permet de lui reconnaître une cosmologie religieuse très précise et dont on ne peut croire qu'elle ait été réinventée plusieurs fois : c'est celle qui met la « Porte du dieu » à l'axe du monde et dont l'étymologie de Babel et de Babylone demeure peut-être le témoignage le plus frappant.

« A la fin du IIIe siècle a. C., Ts'in Che hoang-ti, le premier conquérant qui ait régné sur toute la Chine, se serait retiré, sur le conseil du magicien Lou, dans un palais qui représentait en réduction l'univers et où il vivait dans la retraite à la façon d'un ascète, pour accroître sa force de vie, devenir capable de monter sur les nuages.... devenir éternel comme le Ciel et la Terre et obtenir la drogue qui assure l'immortalité. Dans ce palais on a figuré la Voie Lactée et un chemin suspendu représentant le pont qui, par-dessus la Voie Lactée, unit la constellation *Ying-tche* (c'est-à-dire le temple céleste des purifications) avec la constellation *T'ien-ki* (c'est-à-dire le sommet du ciel où réside l'Unité suprême *T'ai-yi*). Il s'agissait de mettre à la portée de l'empereur la force vitale du Ciel. La caisse de son char était carrée comme la Terre, le dais de son char était circulaire comme le Ciel...

«Les régions de la Terre, déterminées par les points cardinaux correspondent en Chine à celles au Ciel et... la topographie terrestre, origine de la géographie, procède de la topographie céleste ou cosmographie. Elle a pour centre la demeure de l'Empereur, comme l'autre a pour centre immobile le pôle Nord du Ciel, demeure de la Suprême Puissance céleste.

«L'Empereur Wou, le grand conquérant de la dynastie Han, qui avait réuni dans ses jardins, au IIe siècle a. C., toutes les plantes et tous les animaux connus pour y représenter l'univers vivant, avait construit une tour au sommet de laquelle conduisait un double chemin en spirale et d'où on pouvait, dit la tradition chinoise, dominer l'univers, en dehors du ciel lui-même. C'est toujours l'idée de la Tour de Babel, l'idée des grandes tours à étages de la

---

[1] *Ibid.*, p. 50. « Mieux encore, sous la deuxième dynastie, celle des Yin (dans le deuxième millénaire a. C.) au milieu du palais quadrangulaire de l'Empereur vivant, orienté vers les quatre points cardinaux se trouve... le tombeau de l'Ancêtre, fondateur de la dynastie régnante, dont le corps, animé directement à l'origine de la vie divine du Ciel demeure ainsi le centre à partir duquel on compte les espaces. »

Chaldée, les *ziggourrat*, du haut desquelles les astrologues observaient les astres... » [1].

Il ne semble pas que M. Berthelot ait reconnu là distinctement le système des cinq orients que nous avons tenté de restituer dans le cours de ce travail. Il insiste, il est vrai, sur le rôle de la verticale élevée au centre symbolique du monde, et naturellement il n'a pas été sans remarquer qu'elle forme l'axe des mouvements célestes apparents. Mais il n'a pas établi le lien qui unit cet axe à l'extension cosmique : il n'a touché qu'en passant à la corrélation des orients horizontaux entre eux et avec le « point d'en haut ». C'est sans doute la raison pour laquelle le procédé véritable de la centralisation impériale lui a en partie échappé. Il a bien vu qu'une fois la terre centrée autour de l'empereur, le monde terrestre devient l'homologue du monde céleste. Mais il n'a fait état que de ces deux termes, entre lesquels il s'est contenté de placer la personne royale comme intermédiaire. Il n'a pas discerné avec netteté l'intervention d'un troisième monde, monde symbolique, monde royal, architecturalement exprimé, entre les deux ordres de réalité qui s'y rejoignent. Lorsque l'empereur Wou réunissait autour de sa « ziqqurrat » toutes les plantes et toutes les bêtes connues, et élevait au-dessus d'elles des symboles astronomiques, il obéissait aux mêmes règles magiques que les architectes du Barabuḍur taillant la pierre de leur microcosme en une encyclopédie par l'image de notre monde et des mondes qui le dominent.

Dans ces microcosmes royaux l'essence de l'univers est donc rassemblée, par une réduction orientée. L'exacte signification de cette dernière donnée, difficile à dégager, si l'on était réduit aux seuls faits chinois, s'y lira plus aisément en tenant compte concurremment de ses attestations dans le domaine indien et indochinois, où nous avons déjà pu l'entrevoir plusieurs fois : il s'agit de fixer les quatre orients pour réaliser une construction de la cinquième « direction », selon les lois d'une géométrie mystique.

Comment le symbolisme royal se pose-t-il le problème dans sa généralité, comment prétend-il le résoudre par une architecture et un urbanisme conçus à cet effet, c'est ce que nous allons tenter de déterminer.

Chapitre VII.

La boussole géomantique et les villes royales à l'axe du monde.

Dans un article rapide, mais dont les conclusions gardent un intérêt indéniable, M. Hocart a récemment donné quelques indications utiles sur la conception qu'on s'est faite à Ceylan de la « royauté des quatre quartiers de l'espace », exercée de la capitale comme centre. Il signale en particulier les répercussions de cette idée sur la nomenclature administrative de l'île. Les

(1) RMM., 1933, p. 465-66.

derniers rois de Ceylan se paraient encore du titre démesuré de *Cakravartin*. Ils résidaient à Kandy. Les quatre principales subdivisions territoriales entourant cette ville étaient confiées à des gouverneurs nommés les Quatre grands *disāva*. « Or le mot *disāva* n'est autre que le sanskrit *diç* (ou le pāli *disā*) augmenté d'un suffixe d'objet ; il signifie toujours 'direction, orient' ; les gouverneurs provinciaux étaient donc appelés 'les quartiers, les points du compas'. On en peut conclure qu'ils ont été identifiés aux points cardinaux, du moins à l'origine. On leur donne aussi le titre de *disāpati*, Chef de Point cardinal... » (1)

M. Hocart se voit cependant obligé de faire quelques réserves. « Il est regrettable pour notre thèse, avoue-t-il, que deux seulement des quatre grandes provinces soient exactement situées à l'un des points cardinaux par rapport à Kandy. » Il est permis, dit-il, de supposer que les déplacements successifs de la capitale au cours des siècles de combats et de révoltes incessants a provoqué cette perturbation. Il rappelle que l'ancien royaume d'Anurādhapura était déjà périphériquement divisé en quatre circonscriptions répondant aux directions cardinales : c'est l'exemple parfait d'un royaume où le Cakravartin, installé au point médian, règne sur les quatre régions de l'espace. A Java, ajoute M. Hocart, la situation est analogue et l'on a, comme à Ceylan, des traces d'une répartition administrative reposant sur le schématisme de la Rose des Vents ; mais là aussi l'exacte correspondance ne s'est pas conservée (2).

On rapprochera de ces données la tradition chinoise bien connue du tertre impérial fait de terre jaune au sommet et sur les côtés de terres qui étaient aux couleurs des orients. Une motte prise dans l'un des quatre secteurs était remise à chaque feudataire pour devenir le noyau de son propre autel du sol, la couleur étant déterminée par l'emplacement correspondant de son fief.



M. Hocart a vu juste, croyons-nous, en supposant que les traditions cinghalaises recouvrent un symbolisme cosmologique. Mais il aurait été utile d'étudier de plus près le désaccord matériel qu'il signale entre ce symbolisme et la géographie politique réelle de Ceylan. Là comme à Java on a renoncé à une exacte correspondance topographique. Fait remarquable, il n'en allait pas autrement en Birmanie où les portes de la ville royale, distribuées selon les orients, portaient chacune le nom d'une province ou de l'un des états vassaux du prince, mais sans que la correspondance des orientations fût tout à fait exacte.

« Il semble, écrit M. von Heine-Geldern, que la coutume existe encore, dans la Birmanie actuelle, de nommer les portes de la capitale d'après les

---

(1) A. M. Hocart, *The Four Quarters*, *Ceylon Journal of Science*, Sect. G., I, 3 (1927), p. 107.

(2) *Ibid.*, p. 109 sq.

provinces ou les états vassaux du royaume. » [1] Les chroniques chinoises attribuent à l'ancienne ville de Prome 12 portes, et les traditions locales 32. M. VON HEINE-GELDERN incline à relier ces données à une division politique du royaume en provinces ou états feudataires. Il se fonde surtout sur l'analogie que présente avec ce schéma celui que l'on sait avoir eu cours quelques siècles plus tard dans toute l'Asie sud-orientale. On notera que les traditions cinghalaises, auxquelles il ne s'est pas reféré, connaissent le nombre 12, donné dans l'histoire des T'ang comme celui des portes de Çrīkṣetra, l'ancien Prome : aux quatre Chefs principaux des Points Cardinaux, on adjoignait en effet, autour de Kandy, huit chefs ou *disāva* subalternes, portant ainsi à douze les subdivisions admises par la *rose des vents* royale. C'est donc le schéma même qu'avait réalisé l'urbanisme religieux des Pyu, si du moins l'information chinoise a quelque fondement. M. VON HEINE-GELDERN suggère qu'elle peut répondre à un état plus ancien que celui auquel font allusion les traditions birmanes, portant à 32 le nombre des issues de la ville. Quoi qu'il en soit, ce dernier chiffre est lui aussi en relation avec un système de suzeraineté : trente-trois est le nombre des dieux du ciel d'Indra, où le Grand Indra exerce son pouvoir souverain sur trente-deux divinités acolytes. M. VON HEINE-GELDERN suppose, à bon droit sans doute, que c'est à l'imitation d'Indra que les potentats indonésiens et indochinois s'attribuaient trente-deux vassaux ; ce serait donc également par assimilation avec Sudarçana, la ville divine [2], que la capitale du royaume aurait disposé de trente-deux issues correspondant aux trente-deux provinces ou états feudataires. Nous n'ajouterons à cette interprétation qu'une seule remarque : trente-deux est un multiple de quatre ; il contient la division en quatre et en huit, avec l'insertion de sous-intervalles.

Pour ne pas substituer des images par trop européennes au schématisme concret auquel l'Inde est toujours restée fidèle, reportons-nous au principe de composition dont elle s'est servie pour représenter le lotus : un pétale tout entier visible vers chacun des quatre ou des huit points du compas, puis entre eux une nouvelle série de pétales, aux directions intermédiaires, dépassant dans l'intervalle que les précédents laissent deux à deux. On va de quatre à huit, de huit à seize et de seize à trente-deux insertions, par additions concentriques, conformément au même principe : les pétales de ces couronnes successives dépassent un peu moins chaque fois, dans l'encoche réduite que leur laissent deux à deux les précédents. La rosace à trente-deux pointes reste ainsi foncièrement identique au lotus de l'ākāça

(1) HEINE-GELDERN, *Weltbild und Bauform*, p. 48, cf. G. HARVEY, *History of Burma*, 1925, p. 12.

(2) La *Chronique du Palais de Cristal* birmane dit en effet textuellement que Çrikṣetra a été dessiné par Indra sur le modèle de Sudarçana. PE MAUNG TIN — LUCE, *Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma (Hmannan Yaẓawin)*, Oxford, 1923, p. 14-15.

dont nous parlait Oldenberg ; elle le contient en son centre ; seulement les subdivisions ont foisonné à la périphérie [1]. La ville de Çrīkṣetra aux trente-deux portes, en même temps qu'elle figurait la ville des 33 dieux, n'était donc pas autre chose qu'un grand lotus de l'ākāça à trente-deux pétales.

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 408 ; sur la superposition des diagrammes à quatre et huit « pointes », cf. *ibid.*, p. 399 sq. et 406. La fig. 35 (c'est un dessin japonais emprunté à



Fig. 35. — Lotus symbolique, d'après Miss A. Getty.

D'après les sources chinoises, au IXe siècle de notre ère le royaume de Kaling à Java était administré, sous l'autorité du Roi, par trente-deux hauts dignitaires : quatre ministres et vingt-huit régents locaux ; au XIVe siècle le royaume pégouan a compris lui aussi 32 provinces, qui furent même conservées comme autant de districts sous la domination birmane. La principauté de Kengtung, l'un des plus importants parmi les états shan, s'appelle encore aujourd'hui, du nom du peuple qui en est maître, 'les 32 villes des Khun' (1).

La corrélation entre la division de la rose des vents et le système politique est donc en Birmanie et à Ceylan, un fait évident. Mais chez les Birmans

l'ouvrage de Miss A. Getty) fera bien apparaître le principe de ces imbrications. Au centre, Vairocana figure la révélation suprême ; aux quatre orients, sur leurs pétales respectifs, se montrent les quatres Jina ; aux pétales des points intermédiaires, on voit par contre quatre bodhisattva. Il est clair, comme nous allons avoir à le reconnaître dans un instant, que ces deux verticilles correspondent à des révélations successives : quand s'épanouissent les pétales portant les bodhisattva, ceux où sont les buddha sont encore fermés en bouton au cœur de la fleur. C'est ce qu'a symbolisé l'artiste, en faisant mordre, de part et d'autre, les bords de chacun des pétales des orients sur ceux des pétales intermédiaires. Ce schématisme explique l'ordre dans lequel les buddha des huits points de l'espace sont énumérés, par exemple dans le *Lalitavistara* [trad. Foucaux, Paris, I, 1884, p. 249 sq.]. On s'attendrait, a priori, à les voir défiler dans l'ordre constant de la pradakṣinā : Est, Sud-Est, Sud, etc. Or il n'en est pas ainsi. Les listes suivent, il est vrai, la progression rituelle, en ce sens qu'elles passent de l'Est au Sud, puis à l'Ouest, puis au Nord. Mais ensuite on repart pour un second tour de pradakṣinā : Sud-Est, Sud-Ouest, Nord-Ouest, Nord-Est (plus le nadir et le zénith). La documentation figurée éclaire ici le témoignage littéraire. Dans ce dernier, le groupe des orients et le groupe des points collatéraux s'offrent l'un après l'autre comme deux verticilles successifs du lotus de l'ākāça.

(1) Heine-Geldern, *loc. cit.*, p. 48. Dans une note détaillée, cet auteur montre comment la notion des 32 dieux (où il n'aperçoit pas clairement le symbolisme de la rose des vents) entourant un dieu-roi, se combine avec celle des 28 « maisons » zodiacales : 32 ajoute simplement à 28 un nouveau « tour d'horizon » intérieur, à quatre éléments orientés. Dès le 3e millénaire a. C. le souverain akkadien se vantait de régner sur les rois des 32 villes d'outre-mer. Il est invraisemblable que cette conception politique se soit transmise en tant que telle jusqu'aux rivages indochinois et indonésiens. Au contraire, la coïncidence cessera de surprendre si l'on reconnaît avec nous que c'est une conception magique générale qui s'est transmise, en même temps que les vues cosmologiques qu'elle imprégnait. L'idée-mère du système n'est pas autre chose que celle d'une structure mystique de l'espace soumis au pouvoir central : elle s'exprime à l'aide d'un lotus ou d'une rose des vents placés au centre et rayonnant vers les provinces. Ce principe admis, les différences de réalisation s'expliquent sans peine : séries quaternaires (4, 8, 16, 32, etc.) dérivant des quatre orients, séries dérivant des 12 mois (12 « orients » à Ceylan, peut-être aussi à Prome) ou des 28 constellations — ce sont autant de façons également admissibles de partager un cycle horizontal annuel. Un symbolisme spatio-temporel reparaît dans tous ces domaines : les espaces ou les orients n'y sont jamais considérés pour eux-mêmes, et les divisions du temps sont réciproquement toujours rattachées aux parties de l'espace. — Sur le rôle joué par le système d'orientation dans le rituel royal et l'organisation administrative des Birmans, M. von Heine-Geldern a réuni une bonne documentation (p. 53 sq.).

nous allons voir reparaître, comme dans les traditions étudiées par M. HOCART un singulier mépris de l'exacte correspondance entre les orientations du schéma mystique et les réalités de la géographie. Au XVI[e] siècle, la capitale pégouane récemment reconstruite était munie de 20 portes, toutes bâties par les états vassaux et qui portaient chacune le nom de celui qui l'avait édifiée. Il y avait une porte de Prome, une de C'ieng Măĭ, une de Tavoy, une de Tungu ; d'autres portaient les noms de Salin, Dalla, Mohnyin, Hsenwi, Linzin, Tenasserim, Ăyüth'ya, Pagan, etc. (1) Nous trouvons de même à Ava, au XVIII[e] siècle, une série d'entrées nommées d'après les royaumes vassaux : à l'Est c'étaient les portes de C'ieng Măĭ, Martaban et Mogaung, au Sud celles de Haṃsavatī (Pegu), Myede, Onbaung (Hsipaw) ; à l'Ouest Gandalarit, Sandapuri (Vieng Čăn), Kenghung ; au Nord Tenasserim et Ăyüth'ya. M. VON HEINE-GELDERN fait observer que ces portes n'étaient pas appelées ainsi parce qu'elles étaient tournées vers la ville ou le pays dont chacune portait le nom : en effet Tenasserim et Ăyüth'ya, par exemple, sont au Sud-Est et non au Nord d'Ava.

Le schéma birman pousse donc à l'extrême et presque à l'absurde les incohérences qui nous étaient déjà apparues dans les coutumes cinghalaises. Les divers documents que nous venons de passer en revue ne nous permettent cependant guère de douter que l'architecte d'Ava, comme celui de Pegu, n'ait eu pour fin essentielle la réalisation d'un diagramme urbain des orients. Que signifie ce désaccord ? Le roi, nous dit l'auteur de *Weltbild und Bauform in Südostasiens*, doit régner entouré de ses vassaux, à l'instar d'Indra au milieu des Trente-deux dieux de son Empyrée. Il serait souhaitable que le royaume fût partagé en conséquence (2). Mais nous pouvons nous demander ce qu'il advient lorsque la géographie n'y prête pas. Il faut, en principe, que le monde terrestre devienne une réplique du monde des cieux (3). Mais les frontières contournées des multiples principautés qui s'enchevêtraient sur le sol tourmenté de l'Indochine occidentale n'évoquaient nullement la symétrie parfaite qui se rencontre au sommet de la Montagne céleste.

M. VON HEINE-GELDERN a bien vu que l'assimilation était idéale, et qu'elle reposait sur une notion mystique de la royauté beaucoup plus que sur des schémas matériellement supportés par la topographie politique. Quand les Birmans font du pyatthat (*prāsāda*) couvrant la salle du trône, à Mandalay, le Centre du Monde, dans leur pensée, il ne s'agit que du microcosme national, ou même plus précisément du centre de celui que forme la ville royale. C'est dans le même esprit qu'à l'information de TCHEOU TA-KOUAN concernant Aṅkor

---

(1) G. HARVEY, *History of Burma*, p. 171.

(2) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 410.

(3) *Weltbild...*, p. 48 : « Alle diese Vorstellungen wurzeln in dem altbabylonischen Glauben an den himmlisch-irdischen Parallelismus, wonach die Erde nur ein Abbild des Himmels ist und alle Länder, Städe, Flüsse in den Gestirnen ihre himmlischen Urbilder haben. »

et le Cambodge : « Marquant le centre du royaume il y a une tour d'or flanquée de plus de vingt tours de pierre (le Bàyon) » [1], M. VON HEINE-GELDERN applique d'autre part ce commentaire judicieux : « Il va de soi que le Bàyon n'est pas le centre du pays, mais de la capitale ; de ce fait toutefois — et à cet égard les expressions de TCHEOU TA-KOUAN me paraissent extrêmement caractéristiques, — il est bien le centre *magique* du royaume » [2].

Mais toutes ces observations ne lèvent pas définitivement la contradiction que nous avons signalée entre les orientations réelles dans le royaume et la structure mystique de la capitale.

On nous dit de Çrīkṣetra, dont les trente-deux portes étaient vraisemblablement en relation avec le système territorial de vassalité : « si cette suggestion est exacte, la ville de Çrīkṣetra n'est pas seulement conçue comme un reflet de Sudarçana, la ville des dieux, ainsi que l'indique la *Chronique du palais de cristal* ; c'est le royaume tout entier qui est l'image du Ciel des Trente-trois dieux, le roi, au milieu de ses 32 vassaux ou gouverneurs provinciaux, tenant la place du roi des dieux, Indra. » [3] La capitale et le royaume seraient de la sorte, à des degrés différents de concentration symbolique, deux représentations concentriques d'une même réalité supérieure : le monde des Trente-trois dieux. Avec plus de netteté encore, M. VON HEINE-GELDERN revient sur ces équivalences à propos de la ville de Pégou, telle que la disposa, dans la seconde moitié du XVI[e] siècle, le roi Bayinnaung (1551-1581). Le palais royal, en son milieu, était à lui seul une image réduite du monde, la ville en était une autre plus étendue, et le royaume enfin était une troisième réplique, avec la ville en son centre, comme celle-ci avait le palais en son centre.

Mais alors comment se fait-il qu'entre ces divers termes il y ait des différences aussi accusées que celles que nous venons de constater ? Le palais devrait avoir le même plan que la ville, en plus petit, et celle-ci devrait répondre elle aussi, notamment par l'arrangement des portes, à la disposition des provinces circonvoisines. Or il est de fait que le prétendu schéma du monde et son modèle réel ne sont pas superposables. Comme à Ceylan, et bien plus nettement, le système symbolique s'écarte de la constitution véritable du royaume et de plus en plus, pourrait-on dire, à mesure que l'on entre, en se dirigeant vers le centre, dans les aires concentriques occupées par les cosmogrammes successifs qu'a entrevus M. VON HEINE-GELDERN. Leur pluralité pose d'ailleurs par elle-même un problème dont cet auteur n'a fourni qu'une solution assez imprécise. En effet, une fois entré dans le palais, on n'en a pas fini avec l'emboîtement des microcosmes figurés. Le pyatthat (*prāsāda*),

---

(1) P. PELLIOT, *Mémoires sur les coutumes du Cambodge*, par TCHEOU TA-KOUAN, traduits et annotés, BEFEO., II (1902), p. 142.

(2) *Weltbild...*, p. 45, n. 69.

(3) *Ibid.*, p. 50.

tour à étage en pyramide aiguë qui se dresse au-dessus de la grande salle du trône, est à lui seul un Meru ; le trône même, au-dessous de lui, est encore un Meru plus réduit « pourvu de petites figurines représentant Indra, les 32 autres dieux de son ciel, les quatre Gardiens des Points cardinaux, ainsi qu'un paon et un lièvre figurant le soleil et la lune » (1). L'orientaliste viennois suppose qu'il s'agit là d'équivalences magiques et qu'il n'y faut chercher ni systématisation ni logique rigoureuses. Peut-être est-ce faire bon marché de l'intérêt que ces cours orientales apportent à l'observation de règles magiques, en lesquelles on s'imagine encore que réside l'essence de la royauté. Rien, croyons-nous, n'est laissé au hasard en ces matières et si l'on a recouru à une réduplication de symboles aussi singulière, ce ne peut avoir été que de propos délibéré. Ajouterons-nous, pour couronner cette progression, que la personne même du Roi est conçue comme un dernier Meru, le plus « intérieur » et qu'enveloppent finalement un à un tous les autres ? (2)

A vrai dire, ces difficultés ne sont pas entièrement nouvelles pour nous et on se rappellera peut-être qu'elles se sont déjà présentées dans d'autres do-

---

(1) *Weltbild...*, p. 57.

(2) Le rituel cambodgien du couronnement, d'inspiration nettement brâhmaniste, conserve encore une expression très claire de cette conception : nous citerons littéralement le texte rédigé en français par S. E. l'Oknha Véang Thiounn, à l'occasion de l'*abhiṣeka* de S. M. Sisowath, en 1906 : « *Précepte pour tout roi en fête de couronnement.* Tout grand roi en fête de couronnement doit se souhaiter et se considérer ainsi : notre personne royale représente le mont Mérou (Phnom Préa Soméruréach) qui est la base de la terre universelle. Notre œil droit représente le soleil et notre œil gauche la lune qui éclairent le monde et nous-même, ainsi que notre conscience pour trancher les questions et dissiper les dangers de l'humanité avec le tempérament conséquent, c'est-à-dire sévère ou doux suivant les cas. Nos bras droit et gauche et nos deux pieds représentent les quatre points cardinaux du monde. Le parasol royal (svêtrachhat = çveta chattra) à six étages représente les six séjours du Paradis. Notre parole doit être ferme et inébranlable et du fond de notre cœur. La grande couronne Préa Moha Mokoth (mahā mukuṭa) est la pointe dominante du palais paradisiaque d'Indra. L'Epée sacrée Préa Khan est notre intelligence nous servant à résoudre les doutes et les affaires des hommes avec clairvoyance et lumière sur tous les points. Le manteau rouge royal Préa Phusa Rot Kompol représente le mont Konthor Méat [Yugandhara] qui est lui-même le vêtement du mont Mérou... Les brodequins royaux représentent la terre qui supporte le mont Mérou et qui est le refuge du peuple dans toutes ses parties. » *Programme des fêtes du couronnement de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath*, roi du Cambodge, offert par Sa Majesté au Gouvernement de la République Française à l'occasion de son voyage en France, Paris, 1906. Le roi, comparé au Meru, est ici « l'embryon d'or » et les montagnes cycliques, enveloppant le Mont-embryon sont figurées par le manteau royal. Nous avons précédemment décelé dans les *Purāṇa* indiens la trace de conceptions analogues, où l'Embryon d'or serait le mont cosmique, et non pas simplement un dieu sur ou dans le Meru (BEFEO., XXXIII, p. 378 n. 1). Sur ce symbolisme du sacre en général, et sur l'assimilation des vêtements à l'amnion et au chorion, constante dans les *Brāhmaṇa*, cf. notamment le résumé de M. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 56, 62.

maines. On n'a pas oublié la « carte de la Terre » babylonienne, où des pays bien connus et proches du « Centre du monde » figuré par la grande cité, se trouvent rangés autour d'elle au milieu d'un océan circulaire dont la signification est purement idéale. Ce schème religieux fait violence à la géographie, un peu de la même façon que l'urbanisme symbolique des Birmans ou la structure politique de l'espace chez les Cinghalais de l'époque kandyenne. Mais nous savons que le tracé horizontal ne recherche pas autre chose que la construction magique du « point d'en haut », surplombant l'intersection des lignes d'orientation dans le plan où elles sont tracées (1). La controverse au sujet de la forme de la terre s'est simultanément résolue en ramenant à la fois la théorie circulaire et la théorie quadrangulaire à des constructions de périmètres d'orientation, qui ne tendent qu'à la fixation du centre. Les rituels indiens nous ont même permis de serrer de très près ces conceptions ésotériques, en nous prouvant que le schème circulaire à diamètres en croix et le schème carré circonscrit au précédent sont deux formules successives, la seconde dérivant de la première et l'impliquant. Littéralement, le cosmogramme carré des huit directions est un second état du cosmogramme rond des quatre orients et le piédestal carré des stūpa, par exemple, équivaut au piédestal circulaire (2).

Comment les faits birmans se présentent-ils de leur côté ? Le royaume est un microcosme et répond au monde entier, dont les Birmans n'ont sans doute jamais entendu nier l'existence indépendante, en dehors du cercle magique de leur symbolisme (3). La capitale, le palais, le trône avec les symboles qui le complètent, le Roi enfin sont autant de diagrammes magiques, incorporés dans la pierre, la brique ou dans une personne humaine, et qui se réfléchissent l'un l'autre en se purifiant progressivement. La capitale résume le royaume, comme le montre le fait que ses portes prennent le nom des provinces ou des états vassaux qu'elles représentent. Le palais est un microcosme, qui, bien qu'ayant moins de portes que le microcosme constitué par la capitale, lui est en quelque sorte équivalent à son intérieur, comme dans les schémas auxquels nous venons de renvoyer la croix des quatre orients se dissimulait dans le diagramme plus complexe des huit directions. Autour du Roi se rangent en cercle trente-deux vassaux, gouverneurs ou ministres. Les quatre principaux ministres du royaume, outre qu'ils peuvent figurer parmi les précédents dignitaires (4), forment séparément, à eux quatre, une figure symbolique inscrite dans la précédente, et plus proche du centre royal.

Comparons à l'image du lotus de l'ākāça dans les *Upaniṣad* celle que le Mahāyānisme et après lui le Tantrisme ont élaborée à partir de la donnée an-

(1) BEFEO., XXXII, p. 405 sq.
(2) *Ibid.*, p. 399 sq. et fig. 28.
(3) *Weltbild...*, p. 53 sq.
(4) *Ibid.*, p. 51 ; à Mandalay les quatre ministres et les huit reines constituaient le cercle duodénaire interne, *ibid.*, p. 48, n. 79.

cienne. Nous voyons, sur les pétales du lotus des sūtra et tantra bouddhiques des figures de divinités groupées quatre par quatre selon une règle simple qui suit les préséances [1]. Nous venons de décrire la composition théorique de la fleur dans l'iconographie indienne : elle est faite, avons-nous dit, d'une succession de verticilles dont en principe le premier compte quatre pétales tournés vers les points cardinaux, le second quatre aussi, placés entre les précédents et indiquant les points collatéraux, et ainsi de suite. Si l'on se reporte à la structure du lotus, on constate aisément que c'est le verticille supérieur des quatre orients qui est le plus près du centre ; c'est le plus intérieur, celui qui se dépliera en dernier lieu, au moment où la corolle, d'abord close, s'ouvre par étapes. Le schéma s'arrête ordinairement à ces huit pétales, formant le verticille ultime et celui qui l'enveloppe (fig. 35). Pratiquement, les huit premiers pétales sont souvent insérés les uns à côté des autres sur le pourtour du réceptacle, chacun occupant un huitième de la circonférence. Cette forme prévaut de façon régulière quand sur chacun des huit pétales figure une représentation identique, habituellement celle d'un personnage central, logé au cœur de la fleur : dans ce cas, toutes les directions deviennent équivalentes, et aucune hiérarchie ne se discerne plus. L'équilibre de la composition a pu parfois conduire à suivre ce modèle, même lorsque les illustrations portées par les pétales ne sont plus homogènes, quand ce sont par exemple quatre Jina et quatre Bodhisattva : mais même alors le principe de répartition est conservé, et les quatre Jina occupent obligatoirement les quatre pétales cardinaux constituant le premier verticille théorique, les Bodhisattva étant relégués aux points collatéraux [2].

Le dispositif des « cercles » successifs qu'on franchit en gagnant le centre du microcosme royal, avec les portes orientées qui les percent, chacune sous la surveillance théorique d'un vassal ou d'un ministre, et le dispositif auquel la rose des orients est assimilée dans le bouddhisme mythologique, l'un et l'autre dérivant d'ailleurs des mêmes notions fondamentales et pré-bouddhiques, s'éclairent mutuellement. A mesure que se restreint le nombre des dignitaires répartis d'abord à tous les vents, réduits enfin à quatre, juste avant qu'on n'aboutisse au roi, centre de tout, ce ne serait peut-être pas une figure tout à fait impropre que de dire qu'on « effeuille » le lotus de l'ākāça : le tantrisme multipliera les images de ce genre.

M. von Heine-Geldern n'a pas manqué de saisir quelque chose de ces implications, mais sans identifier le schéma du lotus ésotérique ; aussi a-t-il hésité à en tirer un système. C'est qu'on voit mal, à s'en tenir au symbolisme

---

(1) E. g. Kazi Dawa-Samdup, *Shrīcakrasambhāra tantra*, in A. Avalon, Tantrik texts, vol. VII, London, 1919, *passim*.

(2) H. Zimmer, *Kunstform und Yoga*, pl. 27 et 28 ; A. Getty, *Gods of Northern Buddhism*², p. 33, etc. Le lotus de notre figure montre encore la trace de la superposition, en plan, du verticille des Buddha à celui des Bodhisattva.

de la montagne, la raison d'être et le fondement cosmologique de pareils enveloppements : que peuvent bien représenter des Meru emboîtés les uns dans les autres, ou superposés ? La considération des verticilles du lotus mystique explique en partie cet apparent paradoxe. Mais ce serait, croyons-nous, mal comprendre le dispositif birman que d'y chercher seulement une représentation progressive de réalités dont la concentration mystique va croissant, et notamment s'interdire d'expliquer les désaccords de disposition structurale relevés entre les divers degrés de la progression. A bien examiner tous les documents allégués, des plans birmans aux quelques lignes si précieuses de Tcheou Ta-kouan, il semble que tout conduise à considérer la détermination du centre ultime de ces structures comme le motif véritable des combinaisons concurrentes que l'on a pu imaginer. Non pas le centre pour lui-même, ce qui serait revenir à peu près aux manières de voir de M. von Heine-Geldern : selon nous, cette géométrie mystique ne peut viser qu'à la conquête du « point d'en haut », de ce que nous avons nommé la cinquième direction de l'espace. Le centre du plan horizontal n'est que la *trace* de cet orient sublime. Là réside traditionnellement la suprématie royale, aussi loin que remontent les premières ziqqurrat, et plus loin encore si elles ne sont que les succédanés architecturaux d'anciens Hauts-lieux.

La diversité des diagrammes s'explique dès lors aisément : à mesure que l'on approchera du centre, on prendra en considération un nombre de points de moins en moins grand au tour de l'horizon. C'est procéder par approximations successives. Chaque système s'inscrit dans le précédent, et en extrait en quelque sorte l'essence, en même temps qu'il en conserve les orientations principales, mais il élimine les points secondaires : c'est bien ainsi que se présenterait le diagramme cruciforme des quatre orients si on décidait de le retrouver à partir du système plus compliqué des 8 points [1]. Peu importe dès lors que la capitale ne soit pas exactement au milieu des provinces ou des états vassaux. De ceux-ci, ses murailles et ses portes absorberont en elles-mêmes la substance et par la même occasion, en régulariseront magiquement la distribution dans l'espace.

Ce résultat sera obtenu aisément dans un pays de structure géographique cohérente ; on devra par contre forcer beaucoup plus la nature dans le cas de villes comme Ava ou Mandalay, situées dans le haut d'une vallée, avec presque tous leurs états vassaux groupés dans un étroit pinceau d'orientations, vers le Sud, au débouché du couloir alluvionnaire. Ajoutons que la mer, toute voisine à l'Ouest de cette bande de terrain, diminuait encore le nombre des éléments politiques installés de ce côté. Aussi voit-on des portes de C'ieng Mãĭ et de Martaban à l'Est, ou de Tenasserim et d'Ăyŭth'ya au Nord d'Ava, tandis que ces quatre villes se rangent au Sud et au Sud-Est du point pris

---

[1] Supra, p. 702, n. 1 et p. 707.

comme centre. De pareils écarts seraient incompréhensibles si l'on avait prétendu construire directement la capitale en réduction du royaume. Ils se justifient si l'on n'y voit qu'un essai de construction mystique tendant à conditionner, à partir du schème horizontal, une ascension verticale au milieu de ce dernier, en un mot, s'il s'agit de faire passer l'axe du monde par Ava. La violence faite par les noms des portes aux données réelles procède alors de celle que la théorie imposait à la vérité géographique. Comme les quatre roues du pilier de Sārnāth représentent allégoriquement les quatre régions cardinales, resserrées contre le fût de pierre où on les a ramenées, de même la ville royale, avec ses murs et ses entrées, est un relais mystique des provinces circonvoisines, toutes représentées, mais mises en ordre, normalisées, en vue de la fin poursuivie : une fois le centre mystique déterminé, c'est au-dessus de ce centre que le roi, en s'y tenant, personnifiera l'axe du monde. Il n'acquiert cette vertu que grâce à l'interposition entre sa personne et le monde d'une série de dispositifs architecturaux et magiques, dont son palais et son trône sont les derniers, tous tendant au même but avec des structures et par des moyens divers, tous destinés à corriger les défauts de la situation politique naturelle. La ville et le palais royaux constituent de la sorte l'instrument du pouvoir, ou si l'on ose dire, un appareil pour régner. Les représentations du Meru autour desquelles ce dispositif s'ordonne, nous ont livré son secret : il assure au roi la possession idéale de cet Axe cosmique, de ce Lien du Ciel et de la Terre, par où la vertu céleste passe en ce monde (1).



Un instrument donnant prise sur la cinquième direction : que cette définition du microcosme rituel indochinois et indien se recommande par d'autres raisons que la simple convenance figurée de l'expr ssion, c'est ce que nous paraît indiquer, sauf erreur, l'étude comparative de la géomancie chinoise. De Groot définit celle-ci « un système pseudo-scientifique, qui enseignerait où et comment bâtir tombes, temples et demeures de façon que morts, dieux et vivants y soient placés exclusivement, ou autant que possible, sous des influences bénéficientes de la Nature » (2). Il en cite un exemple frappant, tiré des Annales des états de Wou et de Yue, ouvrage, il est vrai, « parsemé de trop d'anecdotes et de récits imaginaires pour mériter, dit-il, un crédit absolu, et qui d'autre part n'a pas été composé avant le premier siècle de notre ère ». Mais ses réserves d'ordre historique n'ôtent rien à l'intérêt des conceptions qui se font jour dans l'exemple que nous allons reproduire d'après lui ; la

---

(1) BEFEO., XXXII, 411 sqq., 419 ; supra, p. 679, 697, etc.
(2) De Groot, *Religious system*, vol. III, p. 935.

seconde s'accorde même très bien avec l'hypothèse déjà indiquée, que c'est par dessus un fonds chinois ancien que se décéleraient, à une époque plus récente, les marques d'une systématisation nouvelle ayant rayonné d'Ouest en Est et qui nous intéresse avant tout, car c'est elle que nous venons d'observer dans des domaines plus méridionaux.

Ho Liu, roi de Wou, avait posé cette question à Tseu-siu, l'un de ses ministres : « Quelle est la technique qui conduit à la tranquillité du prince et au bon gouvernement du peuple ? » Tseu-siu répondit : « Quiconque désire à la fois établir la paix du prince, le bon gouvernement du peuple, fortifier le règne, étendre, depuis le voisinage jusqu'au loin, une hégémonie accomplie, sans nul doute il lui faut d'abord élever une ville murée avec sa double enceinte (ville intérieure et faubourgs), nommer des officiers, emplir les greniers, mettre au point les arsenaux : voilà vraiment la technique dont vous parlez ! » Ho Liu répliqua : « Parfait ! Mais élever des remparts, établir des greniers et des arsenaux, c'est gouverner convenablement en ce qui dépend des contingences terrestres : n'existe-t-il pas aussi certains facteurs de l'Influence céleste qu'on peut faire servir à imposer son prestige aux royaumes voisins ? » — « Il en existe », dit Tseu-siu. « C'est donc vous, dit Ho Liu, que je charge de les invoquer ».

« Alors Tseu-siu fit examiner les terrains et les eaux et il éleva sur quarante-sept li de circonférence une grande ville forte à l'image [conjointement] du Ciel et de la Terre. Elle eut huit portes sur la terre ferme à l'image des huit vents du Ciel et huit entrées pour les eaux [水門, arrivées de rivières et de canaux, ou plutôt simples portes destinées à capter l'influence des cours d'eau ?] sur le modèle des huit vertus de la Terre. Il construisit en outre une ville [intérieure] plus petite. Elle eut dix li de tour. » (1)

Cette cité chinoise aurait donc été tracée d'après les mêmes principes que la ville du Cakravartin. L'une et l'autre forment un microcosme magique et, de ce fait, sont l'instrument de la puissance royale qui rayonne d'elles et organise le monde politique autour d'elles et de leurs souverains, par l'invisible action d'une *microcosmogonie* politique. Mais la correspondance des deux symbolismes ne s'en tient pas à cette identité de principe.

Le plan de Tseu-siu est d'amener sur la ville, dans un harmonieux accord, l'Influx terrestre (地氣) et conjointement l'Influx céleste (天氣). Comment s'y prend-il ? Huit entrées « par eau » apporteront les effluves magiques de la Terre, huit portes s'ouvriront aux « vents » chargés de celles du Ciel. C'est l'interprétation de De Groot, qui n'a pas tenté d'approfondir le système. Mais nous croyons possible de reconnaître dans cette version taoïste les principaux traits d'un même schématisme de centralisation que dans les traditions indiennes et indochinoises.

---

(1) *Ibid.*, p. 985-86.

En effet, le processus, tel que l'a décrit De Groot, ne fait pas une place suffisante à la notion « unitaire » de la Monade constituée par l'Influx céleste et l'Influx terrestre, assimilés au Principe mâle et au Principe femelle : ce sont, comme chacun sait, deux entités bien définies en elles-mêmes, mais qui se conjuguent dans l'Un suprême. A lire les explications données dans *Religious System of China*, on aurait le sentiment que ces deux notions jumelles se résolvent au contraire tout entières en leurs composantes et que leur unité ne joue pas directement un rôle dans la géomancie. Les huit vents célestes, par exemple, sont seuls évoqués par De Groot avec quelque précision. Dira-t-on qu'eux tous présents l'Influx céleste total est réalisé ? Ce n'est pas niable. Toutefois il y a dans ce pluralisme ramené à l'unité une progression intellectuelle qui n'est pas la pensée dernière du taoïsme. C'est là une génération dialectique, et non l'enchaînement ontologique naturel, qui va au contraire de l'unité, seule existante en absolu, à une diversité factice. « Bâtir » les huit vents pour reconstituer l'Influx unique du ciel, la démarche est récurrentielle : c'est de lui qu'ils procèdent originellement. Nous n'allons pas tarder à mesurer l'importance de ces remarques pour l'interprétation du rituel.

La ville, nous dit-on, eut huit portes, à l'instar des huit vents et ceux-ci, comme de juste, sont répartis, au témoignage formel des textes, aux huit points du compas [1]. Ils apportent dans l'espace délimité par l'enceinte de la ville, toutes les puissances éparses dans l'univers et qui constituent cet univers. L'homothétie de l'espace clos urbain et de la structure qu'offre autour de la ville l'Espace dans un univers lui-même clos, donne mécaniquement à la cité royale figure et valeur de microcosme. Les vents qui « gonflent » le monde sont amenés en son centre par les huit portes et accomplissent au profit du microcosme leur office créateur. Il y a là les traces d'une cosmologie pneumatique, où les orients sont des vents, du genre de celles qu'à l'imitation de la donnée mésopotamienne nous avions tenté de restituer, dans le domaine indien, au delà du système héliaque des orients [2].

Du moins est-il sûr que nous nous trouvons, dans ce royaume de Wou, devant la même aspiration symbolique qu'en Birmanie : fixer par rapport aux points du compas le périmètre de la ville et notamment ses entrées, pour assurer par l'intermédiaire des Portes la domination magique du pouvoir central sur les royaumes circonvoisins. Les portes d'Ava étaient inscrites, on s'en souvient, du nom des états vassaux et constituaient le témoignage ou l'instrument de la suzeraineté exercée sur eux. De même en Chine : « [Ho Liu] désirait, du côté de l'Est, soumettre le royaume de Yue. Le Yue est au Sud-Est. On éleva donc une porte du Serpent pour dominer ce pays ennemi ». Le texte fournit un peu plus loin l'explication de ce passage sybillin : « Yue est situé

---

(1) *Ibid.*, p. 989 sq.
(2) BEFEO., XXXII, p. 437 sq.

sous le signe Se (巳), qui correspond [dans le système à douze « branches » du compas] au Serpent [du cycle des douze animaux]. Alors, sur la Grande porte du Sud, on mit un serpent de bois, remontant vers le Nord et dont la tête entrait [dans la ville]. C'était le signe de la [future] subordination du Yue au Wou. » (1)

Comme en Birmanie, les Portes chinoises captent donc l'essence magique des pays vassaux. Elles réunissent autour du Souverain l'univers qu'il domine, mais rectifié, mis en ordre selon un schème mieux équilibré des Orients, où ne se retrouvent plus les fâcheux écarts de la géographie. Le mur et ses entrées sont ici encore un relais magique des parties du monde, toutes désormais harmonieusement tournées, par cet artifice, vers la personne du prince. C'est le tour d'horizon magique de la souveraineté.

A-t-on eu en Chine, vers le début de notre ère, comme mobile essentiel, la fixation du centre sous le « point céleste » ? Tel était le cas, à ce qu'il nous a semblé, dans les pays indiens ou indianisés. Certains faits chinois anciens entrent peut-être dans l'orbe du même symbolisme. Un bref examen des pratiques communes de la géomancie, non plus celle qui traite des établissements princiers, mais la plus populaire, va nous montrer que la spéculation taoïste n'a sans doute fait que reprendre et coordonner selon ses vues ces vieilles traditions.

Au premier tome de son vaste ouvrage, De Groot avait déjà eu à décrire les opérations du géomancien auprès des tombes de morts assez fortunés pour se payer ses services. « Pieds nus, le visage noirci, les cheveux défaits... il se tient, sabre au poing, au sommet d'un monticule voisin, où ses calculs lui ont permis de localiser le 'site de l'énergie céleste' 天德方, en d'autres termes, l'endroit où résident les influences naturelles favorables, que la géomancie cherche à concentrer sur le lieu du dernier repos des morts. » (2) D'une façon plus générale, il faut, pour qu'un emplacement soit auspicieux, y pouvoir reconnaître un mélange équilibré du souffle ou du principe céleste, 天氣, manifestation du Yang 陽 mâle et du souffle ou du principe terrestre 地氣, manifestation du Yin 陰 femelle. On n'ignore pas les fondements classiques de ces interprétations que le taoïsme a systématisées. « C'est après que le Ciel et la Terre se sont rejoints que surgit la Création tout entière », dit le *Li ki*, et encore : « au premier mois du printemps, le Souffle céleste descend vers le bas, le Souffle terrestre s'élève vers le haut ; le Ciel et la Terre se réunissent en accord parfait : le branle est donné pour le bourgeonnement de tout le monde des plantes ». De Groot rappelle enfin la glose fameuse de Tchou Hi : « Les deux Souffles, par leurs combinaisons, engendrent tout ce qui est. » (3)

---

(1) De Groot, *Religious system*, III, p. 986.
(2) *Ibid.*, I, p. 209.
(3) *Ibid.*, III, p. 949.

Allant des diverses forces répandues dans le monde vers le centre où sont concentrés les deux influx, le procédé magique de la géomancie est donc, comme nous l'avons dit, récurrentiel. Il remonte de ces Orients et de ce qu'ils symbolisent au principe central dont ils dérivent. On ne crée pas le point médian en s'appuyant sur eux, on le retrouve. C'est ce qui ressort de De Groot, encore qu'il n'ait peut-être pas reconnu toute la portée de ces données, ni dégagé la conclusion que nous suggérerions d'en tirer : « par le fait, c'est en chaque point du sol, en chaque chaine de montagnes, en chaque crête, en chaque roche, que la Nature a déposé une certaine portion du Yin, ou influx terrestre. Mais, selon la doctrine, il n'en résulte aucune influence productive de vie, s'il ne s'y immixe en même temps une fraction du Yang, ou influx céleste. Les géomanciens sont seuls en position de décider si ce dernier figure dans la proportion adéquate, et si l'emplacement jouit en conséquence de quelque valeur pour y bâtir ou y creuser une tombe. Ils tirent leurs conclusions des profils et des aspects des objets environnants. Ils partent de cette donnée que, depuis des temps reculés, la sphère céleste est régulièrement répartie en quatre quartiers, ceux du Dragon bleu, de l'Oiseau rouge, du Tigre blanc et de la Tortue noire, respectivement identifiés à l'Est, au Sud, à l'Ouest et au Nord. Aussi leur tradition enseigne-t-elle séculairement qu'aucun point du sol ne peut être pleinement imprégnée des influences favorables du Ciel, si les quatre orients ne s'y exercent pas simultanément ; autrement dit, il faut que cet emplacement soit entouré de monts, crêtes, blocs ou bâtisses qui puissent être assimilés aux animaux symboliques. Tombes et édifices sont en principe tournés vers le Sud : il leur faut donc un Tigre à droite, c'est-à-dire théoriquement à l'Ouest, un Dragon à gauche, une Tortue par derrière et un Oiseau devant... D'innombrables combinaisons sont possibles : toute montagne, roche, etc., est apte à représenter un Animal propice ; par rapport à ce point-ci elle jouera le rôle d'un Tigre, et pour celui-là, simultanément, la même sera Dragon, Oiseau ou Tortue. » [1]

Que les quatre orients doivent agir simultanément, De Groot l'a bien dit. Mais comment leur action s'équilibre-t-elle ? C'est sur ce point que la considération du centre mystique reprend toute son importance, un peu négligée par le sinologue néerlandais.

L'instrument qui permet la détermination sur le terrain des orients magiques est la boussole du géomacien, disque plein en bois, avec une cavité au centre, où loge une petite aiguille aimantée [2]. Le plateau supérieur est divisé par des cercles concentriques, en nombre variable. Chacune des bandes circulaires ainsi obtenues est répartie à son tour en cases où sont inscrits des caractères symboliques. Nous reproduisons ici le spécimen étudié en détail

---

[1] *Ibid.*, III, p. 949-50.
[2] *Ibid.*, III, p. 960 sq

par De Groot (fig. 36). Le centre est théoriquement identifié avec l'Ultime principe, 太極, monade incréée d'où procèdent le Yin et le Yang ; le cercle suivant est marqué de huit caractères correspondant au Ciel, à la Terre et à six forces ou éléments généraux (nuages, feu, foudre, vent, eaux, monts) qui

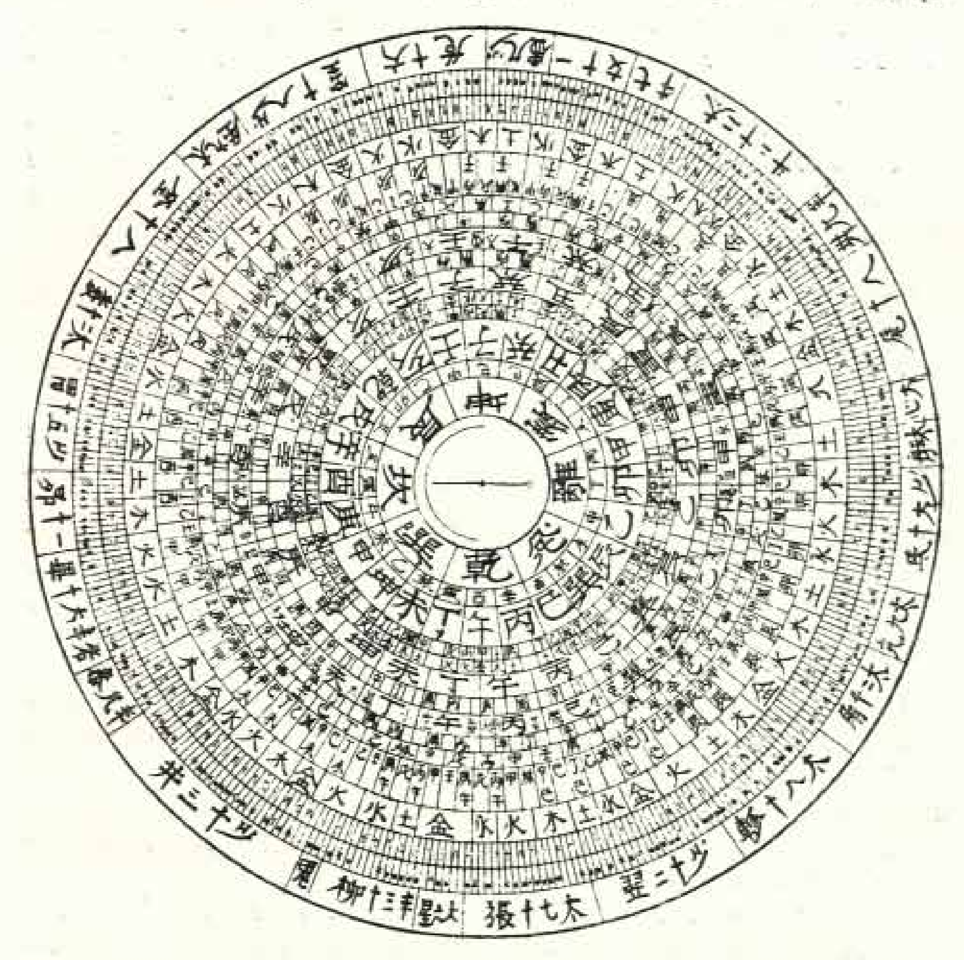


Fig. 36. — Boussole géomantique, d'après De Groot.

se combinent dans le monde. On sait que ces huit termes correspondent traditionnellement à huit signes conventionnels, les trigrammes, combinaisons diverses de traits pleins et rompus [1]. Ils sont également mis en rapports avec les huit points du compas. Le cercle d'après divise le compas en 24 segments. Les quatre points collatéraux, S.-E., S.-W., N.-W. et N.-E. y sont désignés par quatre des caractères précédemment employés. Les vingt autres points

(1) H. Maspero, *Chine antique*, p. 446 sq.

sont indiqués par les caractères cycliques dits des dix « troncs » 十干, et des douze « branches » 十二支 ; deux termes de cette dernière série en sont cependant absents : on les considère comme attachés « au centre ». Le détail de ces répartitions est fort complexe. Renvoyant à De Groot pour une information plus complète, nous nous contenterons de remarquer que le huitième cercle est au nom des vingt-quatre subdivisions de l'année, le milieu du printemps, de l'été, de l'automne et de l'hiver étant aux quatre points cardinaux, le printemps à l'Est, etc. ; le douzième cercle, divisé en soixante cases, présente diverses séquences des noms des cinq éléments, chacun figurant douze fois ; les cercles extérieurs portent la division du cercle en 360° ; tout au bord du disque de bois, on rencontre enfin les signes des 28 constellations ou *sieou* 宿 (1).

Un tel objet se prête, on le pense bien, à une diversité d'emplois illimitée. Comme dit De Groot, tous les principes de la physique, tous les schèmes de la pensée chinoise y sont accumulés. « Les Maîtres géomanciens eux-mêmes ont pleinement conscience, en le manipulant, de concentrer l'efficace de tous ces pouvoirs à l'endroit qu'ils choisissent pour une tombe ou une construction ; récapitulons : ces pouvoirs sont ceux des deux grands Influx de l'Univers, ceux des éléments représentés par les huit caractères symboliques, ceux des quatre, huit, douze et vingt-quatre points du compas, etc. » Comment utilise-t-on la « boussole » ? Par des visées sur le terrain, conformément au symbolisme indiqué plus haut, puis par des combinaisons savantes entre tous les caractères inscrits sur le plateau. Le premier ordre d'opérations est le plus important, quant à la signification profonde de l'instrument magique.

Réduit à son principe, il revient, s'étant placé en un site, à considérer tous les objets répartis autour du point choisi comme autant de symboles dont on s'efforcera de pénétrer la nature secrète. Sous tel angle on distinguera une roche tourmentée : c'est un Dragon ; mieux, c'est l'Est, au sens cosmique de ce terme. Un monde magique double le monde réel, et c'est celui-là que le géomancien poursuit à travers celui-ci.

M. Maspero a expliqué très clairement la nature et la genèse de l'« au delà » magique, dans lequel le géomancien se transporte d'un seul coup. Les premiers signes divinatoires (on sait que, pour M. Maspero, ce sont les hexagrammes et non les trigrammes) se référaient déjà à cette conception : « L'hexagramme n'était pas une représentation symbolique de la chose, il était la chose elle-même dans sa réalité, et c'est pourquoi la divination était ' divine ' : elle n'était pas l'interprétation plus ou moins heureuse de symboles, elle était la constatation de faits réels, se produisant dans les hexagrammes, objets réels ; l'homme n'était pas capable de rien changer dans cette réalité ' divine ' qui le dépassait. » (2) Un peu plus loin, l'éminent sinologue explique dans le même

(1) *Relig. syst.*, III, p. 959-974.
(2) *Chine Antique*, p. 446.

esprit l'élaboration du *Hi-ts'eu*, petit opuscule dû à une école de métaphysiciens qui ont préparé les voies aux spéculations magiques les plus raffinées des âges suivants : « Les anciens devins avaient toujours accordé aux hexagrammes une existence réelle analogue à celle des choses sensibles ; c'est pourquoi il pouvait y avoir correspondance absolue entre eux et le monde. Mais ils n'avaient expliqué ni les rapports entre les choses divinatoires (hexagrammes) et les choses sensibles, ni la manière dont la correspondance s'établissait. Les auteurs du *Hi-ts'eu* admirent eux aussi la réalité des hexagrammes ; mais, se rendant compte que cette réalité ne pouvait être exactement la même que celle des objets ordinaires, ils imaginèrent de les mettre à part, et d'en faire un monde idéal dont ils constituèrent les éléments fondamentaux. Ainsi, en face du monde visible des choses matérielles, les auteurs du *Hi-ts'eu* dressèrent le monde idéal de la divination ; l'univers fut conçu comme existant en quelque sorte sur deux plans, le plan matériel où sont les hommes et les objets ordinaires, les 11.520 choses (chiffre obtenu par des combinaisons des chiffres symboliques des figures et des lignes) ou, comme on dit plus vaguement, les dix-mille choses, et le plan idéal de la divination où sont les soixante-quatre hexagrammes. Ces deux mondes sont également réels, également vrais, ils se correspondent d'ailleurs exactement, la divination le prouve puisqu'elle permet de passer constamment de l'un à l'autre. » [1]

Cette analyse met, croyons-nous, sur la piste d'une interprétation plus exacte de la boussole géomantique. Revenons auprès de l'homme de l'art, installé sur l'emplacement qu'il examine, et entouré d'objets sensibles dont il déchiffre la nature à travers leurs apparences. Un arbre, un rocher, une maison, une colline deviennent autour de lui, sur un plan transcendant, le Dragon, l'Oiseau, le Tigre et la Tortue, c'est-à-dire les Quatre Orients cosmiques. Une conclusion s'impose avec la force de l'évidence, c'est qu'aussitôt la verticale du lieu où il se trouve est reconnue identique, sur le même plan transcendant, à l'axe cosmique. Cette ligne idéale touche le sol en cet endroit, par une violence faite à l'apparence géographique. Cela étant, l'opération divinatoire a réussi : le géomancien croit avoir désormais le pôle céleste, le pôle cosmique (et non pas, naturellement, le Nord relatif à l'horizon du lieu) au-dessus de sa tête.

Mais le monde matériel et le monde de la divination se superposant, il manquerait quelque chose à ce schéma : la série sensible est incomplète d'un terme, le principal, et la coïncidence présente un trou en son centre. L'Est, l'Ouest, etc., sont représentés sur le terrain par divers objets naturels. N'y a-t-il par contre aucun support matériel pour l'entité centrale, d'où tout procède ? Ce sera plus tard la ville même ou l'édifice projeté, mais en cet instant décisif où le géomancien vient pour la première fois de découvrir la

---

(1) *Ibid.*, p. 480-81.

valeur surnaturelle du site, la réalité secrète qu'il perçoit est-elle vide de tout objet la figurant ? Certes non, car le point central des visées est le point central de la boussole : la correspondance terme à terme des deux plans de réalité impose de reconnaître temporairement dans l'instrument magique le support, ou la matérialisation du principe suprême, axe autour duquel roule tout le cours des choses et des temps. C'est la boussole qui correspond, dans la série matérielle, à ce qu'est l'axe transcendant du Monde dans la série idéale et la superposition des plans de réalité ne présente plus aucune lacune.

***

La partie médiane du plateau est consacrée à la monade où s'unissent le Yin et le Yang : c'en est même, nous le voyons à présent, le soutien positif, la concrétion dans le domaine des sens. Là où est cet objet, là est le « Grand Faîte » () ; tout autour se répartissent les directions cardinales, comme aussi s'enchaînent les différents cycles du temps, celui des saisons et celui des 360 jours d'une année mystique [1] encerclés enfin par la procession céleste des 28 constellations. Une idée difficile, mais qui nous paraît essentielle (la page de M. Maspero, qu'on vient de lire, en facilitera l'accès), est qu'il ne faut pas ici parler trop vite de la production et de l'insertion d'un microcosme magique en un point de l'étendue.

Au premier abord, il semble que le microcosme symbolique existe, et même, à bien y regarder, qu'il existe à deux échelles : c'est d'abord, dans la nature, la disposition des lieux, avec les figures qu'y tracent arbres, roches, ruisseaux et autres accidents du terrain ; ensuite c'est la boussole elle-même, où les entités cosmologiques sont figurées une seconde fois, mais par des signes écrits répondant à un plus haut degré d'abstraction. Ce second ensemble, tout comme naguère le système birman des portes, est un nouveau relais du monde réel, en cours d'assimilation progressive avec le monde idéal. La ville du Cakravartin, la boussole du géomancien (et, ajouterons-nous, le stūpa) sont des instruments qui extraient et réalisent, sur un site prédestiné, ses virtualités d'identification au pôle du monde.

Mais l'opération une fois réussie, ce serait se tromper que de croire l'instrument conçu comme une réplique réduite, distincte du pôle véritable. Ce n'est pas à un microcosme, en dernière analyse, que l'on accède en cet endroit, c'est au cosmos tout entier, avec son axe. Les objets symboliques,

---

(1) Comparer aux 360 cases entourant la boussole chinoise les 360 briques dites *yajuṣmatī* qui forment le pourtour de l'autel du feu brâhmanique, et que le *Çatapatha brāhmaṇa* identifie aux 360 jours de l'année religieuse (x, 4, 3, 8-12). Sur l'année de 360 jours en Chine, cf. M. Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934 (L'Evolution de l'Humanité, I, 25 bis), p. 107 sq. ; sur cette même année magique en Mésopotamie, Jeremias, *Handbuch*², p. 28.

en effet, ne sont nullement une représentation de la chose, mais « la chose elle-même dans sa réalité » : cette remarque de M. MASPERO est belle et profonde.

Il n'est en tout cela de difficulté et d'obscurité que celles que nous y apporterions en nous méprenant sur le ressort de ces spéculations magiques. A l'inverse de ce que l'on serait tenté de supposer, elles ne tendent pas à amener la réalité transcendante au point choisi, à en constituer là une réduction microcosmique. C'est précisément le contraire qu'elles se proposent, ce qui paraît avoir échappé aux théoriciens de l'architecture asiatique. Le rite emporte en quelque sorte l'aire consacrée et l'expédie à l'axe cosmique. Or, comme à ce faîte du monde toutes choses aboutissent magiquement, le transfert réalise l'identification de cette aire magique, et, par procuration, du royaume dont nous l'avons défini le relais, avec l'Univers en sa totalité.

Un mémoire bien connu de M. Sylvain LÉVI a mis hors de doute que le sacrifice brâhmanique est un voyage au ciel. HUBERT et M. MAUSS ont de leur côté fourni le sens des rites d'entrée et de sortie, qui encadrent l'acte religieux et le transportent dans le plan du sacré, hors des choses profanes. Il faut se souvenir de ces travaux pour interpréter correctement la géomancie chinoise, et certainement en tout cas l'architecture de l'Inde. Un temple indien est, bâti en pierres, un voyage à l'axe du monde, et l'entrée processionnelle de ses portes est un « rite d'entrée », dans la pleine force de l'expression. Les temples étaient des Meru ; il faut entendre qu'ils étaient ce mont lui-même, non ses images ; on s'est communément laissé égarer par trop d'attention prêtée aux spéculations postérieures, qui ont restreint la valeur d'axe cosmique du mont du monde, le réduisant à la position d'*un* mont du monde. En même temps (les deux vont ensemble) on a confondu les Orients rituels avec les points cardinaux du lieu, sans dégager l'idée que ces quatre Orients sont successifs dans l'année et répartis sur le schéma complet des révolutions célestes, non pas à l'horizon d'un point quelconque de la terre ; on n'a pas reconnu que la cinquième direction, la verticale, si fréquemment mentionnée dans les rituels indiens, n'est pas le zénith, mais le Pôle, s'entend le Pôle de l'Univers, par rapport auquel s'ordonnent tous les mouvements périodiques, jours, années, et surtout la Grande Année. Sur les schémas défectueux auxquels aboutit cette méconnaissance des données cruciales, quelles interprétations satisfaisantes aurait-on pu construire ?

Un détail fera saisir les répercussions qu'a eues ce symbolisme sur l'évolution religieuse de l'Inde comme de la Chine et notamment sur l'histoire des idées bouddhiques. Lorsque la conception du Cakravartin, s'imposant dans le bouddhisme, a transformé le Buddha lui-même en une sorte de monarque universel, et lorsque Maitreya en est devenu le modèle le plus accompli, ce Buddha Cakravartin s'est placé naturellement à l'axe du monde, au-dessus du Meru, dépassé par l'étagement de cieux plus transcendants où les progrès de la cosmologie ont logé Maitreya. Mais les Chinois ne s'y sont pas

trompés : c'est bien au Pôle du monde qu'ils l'ont vu, c'est-à-dire, on s'en souvient, au point où le souverain babylonien lui-même allait déjà chercher la Porte du Ciel et la souveraine autorité sur l'univers. Une inscription de Long-men datée de 512 p. C. parle du calme et de la joie qu'on goûte auprès de Maitreya dans l'enceinte *Tseu-wei* 紫微 et CHAVANNES note à ce propos : « l'enceinte Tseu-wei est la partie centrale du ciel qui comprend l'étoile polaire et les circumpolaires. Il est intéressant de voir ici la notion bouddhique du paradis amalgamée avec une vieille conception astronomique de la Chine » (1). A vrai dire, ce n'est pas simple amalgame, mais coïncidence, car la donnée chinoise traduit fidèlement la conception indienne. Maitreya, au centre de son Paradis, se place, dans l'étagement des mondes, à l'axe céleste, au-dessus de la pointe du Meru, c'est-à-dire au pôle mystique. Deux symbolismes de même nature interfèrent ici. Le Fils du Ciel du « Royaume du Milieu » et le Cakravartin bouddhique étaient de même lignée, tout proches encore, au milieu de spécifications séparées, du Monarque universel qui partait jadis à la conquête du pôle et du cinquième orient en escaladant sa ziqqurrat, au centre du monde.



Nous croyons pouvoir considérer comme acquise la théorie des cinq directions, établie pour elle-même de façon indépendante dans la quatrième partie de ce mémoire. Nous avons même eu l'occasion d'en préparer alors l'application archéologique, en la rattachant étroitement au symbolisme du pilier de Sārnāth, étude où nous pouvions mettre à profit l'analyse pénétrante que M. PRZYLUSKI avait déjà faite du monument. L'application généralisée que nous esquissons maintenant reposera sur la base plus étendue que nous assure l'identité du schème mystique suivi aussi bien par les constructeurs des villes que des temples royaux dans l'Inde propre, dans l'Inde extérieure et en Chine même. Ces édifices si variés nous paraissent, comme la colonne aux lions et comme la boussole géomantique, donner corps à une conception spatio-temporelle uniforme de l'axe du monde et des révolutions auxquelles il préside.

Nous ne reviendrons pas sur cet exposé, sauf pour écarter une objection qu'on nous fera peut-être. La thèse, telle que nous venons de la résumer, n'est pas sans devoir beaucoup aux conclusions que nous a suggérées l'examen de la boussole magique. Mais est-il licite d'assimiler cet instrument aux constructions architecturales et aux plans de l'urbanisme, non seulement en Chine, mais en Indochine, en Indonésie et dans l'Inde, pour ne rien dire du fond mésopotamien qu'admettrait ce tableau ?

Or les plus anciens palais de la Chine, et le palais sacré (Ming t'ang) qui en dérive, à l'époque où, à partir des Tcheou, l'empereur vit normalement au

(1) *Mission Archéologique*, I, II, p. 498, n. 4.

milieu d'une autre installation moins auguste, avaient eu des pavillons rituels aux quatre orients, où le souverain habitait ou du moins allait rendre un culte, suivant le cours des saisons. Che Houang-ti, lui, nous dit M. GRANET, « circulait dans un palais qui, représentation plus adéquate du monde que le Ming t'ang lui-même, contenait sans doute autant de chambres que l'année a de jours »(1). Ne semble-t-il pas que l'on voit ainsi le microcosme architectural se façonner sur le même schème idéal que figurera de son côté le compas géomantique ? On évoque la division de celui-ci selon les saisons et le cercle à 360 divisions qu'il comporte. Les constellations célestes étaient, elles aussi, symbolisées dans la structure du palais comme dans celle de la boussole. L'instrument architectural et l'instrument rituel s'équivalent. Placés en un lieu convenable, ils le transfèrent magiquement à l'axe du monde, étant à vrai dire cet axe même et non sa reproduction.



« Le souverain, dit M. GRANET, est... comme une concrétion de l'Univers qu'enveloppe dans le grand sein de l'Univers, une série d'Univers emboîtés : ceux-ci vont se concentrant à mesure qu'ils entourent de plus près le dominateur universel. Son palais est un microcosme, où l'art des architectes, en représentant en des réductions magnifiques la Voie lactée et le Pont triomphal qui la traverse, a mis à portée du maître du monde l'énergie céleste dont il doit être imprégné. Le char impérial, l'habit impérial, sont, eux aussi, faits de l'essence du monde. La caisse carrée du char est la Terre elle-même, son dais circulaire équivaut au Ciel, les plus puissantes constellations sont présentes dans les emblèmes des drapeaux et grâce aux choix d'insignes (soleil, lune, constellation, foudre, etc.) qui figurent sur les habits, l'Homme Unique se trouve au contact direct des forces bénéficientes les plus efficaces. » (2)

C'est une progression comparable à celle que nous observions en Birmanie ou au Cambodge : là aussi au sein de l'Univers, le royaume était un microcosme, au sein du royaume, la ville, de la ville, le palais, du palais, la salle du trône, couronnée elle-même d'un prāsāda, puis le trône et enfin la personne du roi sur son trône ; on retrouve en Chine les étapes successives de cette assimilation du souverain à l'essence cachée de toutes choses. L'empereur est le dernier mystère au cœur de la série des Univers emboîtés qui le protègent. Il a rejoint, en quelque sorte, l'essence du monde.

Mais il reste une question fondamentale à se poser, que nous pouvons maintenant formuler avec une certaine précision : *où* l'Empereur rejoint-il cette essence du monde ? Si le culte impérial reposait uniquement sur les

(1) *Civil. chinoise*, p. 459.
(2) *Ibid.*, p. 460.

ressources communes de la magie, rites sympathiques, de contraste, de fécondité, d'expulsion, etc., l'esquisse qu'on vient de lire suffirait. Mais ce n'est pas le cas. La magie à laquelle nous avons affaire est avant tout cosmologique et elle s'appuie constamment sur la notion d'un axe cosmique autour duquel elle fait tourner ses opérations et même, matériellement, les objets intervenant dans le culte. Tout nous ramène donc à la constante conclusion, que c'est à l'axe du monde que le souverain rejoint l'essence du monde.

Les cosmogrammes successifs, politiques, plus strictement urbains, architecturaux ou vestimentaires qui l'enveloppent sont les approximations graduelles de la géométrie mystique, ou comme on pourrait peut-être dire en étendant la portée du terme, de la géomancie transcendante. Ils se corrigent progressivement et constituent autant de passages rituels vers le point sacro-saint autour duquel s'ordonnera tout l'univers. L'empereur Wou « pouvait, au long d'un double chemin en spirale, monter au faîte d'une tour d'où, le regard se perdant dans l'immensité en dehors du Ciel même, on dominait l'Univers entier. » (1) Ce « passage » au delà du ciel visible, qu'est-ce, sinon la porte dans le ciel où sous d'autres latitudes conduisait de son côté la ziqqurrat? Lorsque, tourné vers le Pôle Nord du Ciel, le souverain chinois sacrifiait à l'Unité suprême (T'ai Yi 太 一), et que ses invocateurs proclamaient : « L'étoile de la Vertu répand au loin son éclat!... L'étoile de la Longévité... nous illumine de sa clarté profonde! » (2), cette scène n'appelle-t-elle pas à l'esprit le souvenir de l'admirable stèle de victoire où Naramsin monte fermement, parmi les acclamations et les invocations, vers la cime d'un Mont que couronne une étoile à 16 branches, identifiée, en cette position, avec le Pôle mystique? (3) Nous avons déjà dit qu'une progression analogue s'observe dans la composition des cercles concentriques du compas rituel, où le centre, figurant la grande monade, ou, comme traduit M. Maspero, le *Grand faîte*, est marqué par une aiguille aimantée. Mais la correspondance est plus profonde encore, et plus détaillée. Les Empereurs, dans leur palais, voulaient s'identifier au souverain céleste, Hao-t'ien Chang-ti; s'ils élevaient une tour à neuf étages « communiquant avec le ciel » (4), c'est à l'instar du souverain transcendant dont le véritable palais « est au centre du ciel, dans la Grande Ourse, sur le plus élevé des neuf gradins célestes » (5). Or les cercles concentriques de la boussole portent encore le nom significatif de *ts'eng* 層 « *étage*, couche, assise, marches ou degrés » (6). Il est vrai qu'ils peuvent être plus de neuf. Mais, en leur complication, ils dérivent toujours, c'est

(1) *Ibid.*, p. 461.
(2) *Ibid.*, p. 462.
(3) A. Jeremias, *Handbuch*², fig. 58, p. 68 (le monument date de ca. 2800 a. C.).
(4) Granet, *Civil. chinoise*, p. 462-63.
(5) H. Maspero, *Chine antique*, p. 162.
(6) De Groot, *Rel. syst.*, III, p. 959.

clair, d'un même symbolisme, celui des étages, en relation avec les orients et les cycles du temps, qui culminent en leur centre sous le Pôle cosmique. Ciel du Chang-ti, Palais de l'Empereur, boussole du Géomancien, les trois se conçoivent uniformément sur le modèle d'une tour à gradins en retrait ou simplement à étages, et c'est là ce dont la terminologie technique témoigne toujours en appliquant le mot *ts'eng* aux parties du troisième objet.

S'il en fallait une preuve de plus, il semble qu'un autre terme fondamental du vocabulaire géomantique l'apporterait. « L'activité que développent dans la terre le Souffle Céleste et le Souffle Terrestre convenablement combinés, est exprimée, dit De Groot, par l'expression *chan ling* 山靈; 'l'efficace des hauts lieux (effective operation of high grounds)'; nous pourrions la nommer l'âme active et vivante d'une configuration de terrain » (1). Nous savons maintenant ce qu'est en réalité cette âme ou ce type transcendant que la science du géomancien perçoit sous les objets; l'entité surnaturelle n'est pas là où on les voit; elle y est apparemment amenée sous leur forme par la perception vulgaire qui ne la reconnaît pas; mais une fois dégagée par l'œil du géomancien et par les rites de construction auxquels il préside, elle se retrouve véritablement à l'axe du monde, où elle emporte avec elle l'aire sacrée qui la contient. Celle-ci, même en plaine, est donc une montagne, mieux, elle est le monde culminant au pôle. Voilà comment se justifie, en dernière analyse, la forte expression chinoise *chan ling*, vertu magique de la Montagne: cette vertu tient à ceci que l'endroit privilégié est « expédié » par le rite sous le pôle cosmique, au sommet du monde, au « grande faîte ». Ajouterons-nous que ce point central se trouve être naturellement celui où les deux influx se rejoignent et s'unissent en équilibre, et rappellerons-nous que l'assyriologie nomme de son côté le Haut-lieu architectural: *das Band Himmels und der Erde*, d'après les textes mésopotamiens?

Insister une fois de plus sur cette similitude des palais chinois avec la ziqqurrat serait oiseux. Tentons plutôt, par un nouveau recoupement, d'établir comment l'interprétation vaut aussi du côté indien pour les *prāsāda*, pour la ville du Cakravartin et enfin pour les stūpa.

Chapitre VIII.

Prāsāda royaux.

La série des neuf cieux, correspondant à neuf « sphères » ou à neuf planètes, a été logiquement précédée par une série septénaire remplaçant elle-même des étagements cosmiques plus simples, moins chargés de valeurs astrologiques et dont la source, nous avons eu l'occasion de l'indiquer, est la

(1) *Ibid.*, p. 952.

bipartition primordiale du Ciel et de la Terre, confondus jusqu'à l'origine des temps, où l'espace naquit de leur écartement (1). On a des images anciennes de ziqqurrat à trois étages, mais le Temple d'Ur en offrait déjà quatre (2). La plupart des monuments plus récents paraissent en avoir eu sept. Il ne semble pas que l'élaboration architecturale ait été poussée dans ce domaine jusqu'aux neuf étages célestes du Chang-ti chinois et des « tours » au sommet desquelles l'Empereur s'identifiait à ce seigneur suprême : on s'en tient à sept. L'étape suivante du développement, c'est-à-dire le passage de sept à neuf étages, est au contraire aisée à saisir dans l'architecture bouddhique. Les *Jātaka* en pāli, l'Aṭṭhakathā du *Dhammapada*, le *Mahāvaṃsa*, etc., utilisent fréquemment l'expression stéréotypée de *sattabhūmakapāsāda* « prāsāda à sept étages ». Rhys Davids, en relevant le terme, en avait donné déjà ce commentaire : « il est fait mention à plusieurs reprises d'un édifice haut de sept étages, *satta-bhūmaka-pāsāda*. Dans l'Inde, aucun n'a survécu. Mais il en reste encore un debout à Ceylan, celui de Pulasti-pura, qui est de date tardive, et les mille piliers de pierre sur lesquels un autre exemplaire fut construit au IIe siècle a. C., à Anurādhapura, constituent l'un des vestiges les plus intéressants de cette île. Il semble à peu près impossible d'échapper à la conclusion que ces curieux bâtiments n'étaient pas tout à fait sans relation avec les ziqqurrat à sept étages, qui figurent d'une manière si frappante parmi les monuments chaldéens. » (3) Le célèbre Lohaprāsāda du roi Duṭṭhagāmaṇi, auquel Rhys Davids fait allusion ici, n'était toutefois pas à sept, mais bien déjà à neuf étages (*navabhūmika*) : construit en bois, il prit feu sous le règne de son frère et successeur Saddhātissa et c'est alors qu'on le rebâtit à sept étages (4). Le nombre de neuf étages

(1) Jeremias, *Handbuch²*, p. 135 sq. ; BEFEO., XXXII, p. 411-413.

(2) L. Woolley, *Les Sumériens*, trad. E. Lévy, Paris, 1930, p. 147-148 ; *Ur of the Chaldees, a record of seven years of excavation*, London, 1930, p. 122 : « ... at least in the later period the lower stages were painted black, the uppermost was red... the shrine... was covered with blue glazed tiles, and it is probable that the shrine roof took the form of a dome of gilded metal ; these colours had their mystical significance and stood for the various divisions of the universe. »

(3) T. W. Rhys Davids, *Buddhist India*, London, 1903, p. 70.

(4) *Mahāvaṃsa*, xxvii ; cf. xxxiii, 6 ; xxxvi, 25 [réduction à 5 étages] ; xxxvi, 102 [reprise de fond en comble] ; xxxvi, 124 [7 étages], etc. M. Geiger note à propos de la fondation attribuée à Duṭṭhagāmaṇi : « Here then we have a construction of several stories diminishing in size towards the top after the style of the Assyro-Babylonian ziggurrat. » Nous hésitons à croire la correspondance aussi complète, quant au plan, qu'il l'imagine. Le prāsāda était en bois Sa construction par gradins régressifs aurait imposé aux architectes l'emploi d'éléments verticaux courts et multiples alors que la technique la plus élémentaire demande, avec ces matériaux, que l'on fasse venir de longs éléments verticaux de fond jusqu'aux étages supérieurs. Le Sat mahal prāsāda de Polonnaruwa est en briques et d'ailleurs trop tardif (XIIe siècle p. C.) pour qu'on puisse en rien conclure d'assuré sur l'aspect du monument de Duṭṭhagāmaṇi. [Sur le

est certain, car la chronique cinghalaise énumère neuf catégories d'initiés, depuis l'homme vulgaire jusqu'au plus parfait arhat, à chacune desquelles l'accès de l'un des étages était réservé (1). On observera en passant que tout comme les empereurs chinois, c'est à l'imitation de la demeure divine que Duṭṭhagāmaṇi avait fait dresser le plan de son édifice (2). Nous rappellerons aussi le monument élevé par Sena Ier, qui, d'après la Chronique, aurait régné de 831 à 851 p. C. : « Au vihāra du Jetavana, il éleva un prāsāda à plusieurs étages, parce que tous les vœux de ce Maître de la Terre tendaient à l'*étage* du Buddha. » M. Geiger traduit : « ...whose aspiration was directed to the Buddha step » et commente : « Note the Mahāyānistic idea of striving after the attainment of future Buddhahood. It occurs here for the first time in the *Mahāvaṃsa*. » (3) Ce n'est peut-être pas tout à fait exact. Si le passage témoigne d'une influence mahāyāniste — appelons-la ainsi pour le moment — même en admettant qu'elle soit là explicite pour la première fois, elle nous semble bien plus ancienne que ne l'a cru le savant interprète de la chronique. Il est hors de doute que le prāsāda de Sena Ier s'inspire du désir d'accéder à une *terre* ou à un *étage* (*bhūmi* est amphibologique) « de Buddha » : mais, croyons-nous, telles étaient déjà, à bien peu de chose près, les intentions de Duṭṭhagāmaṇi, l'illustre fondateur du Lohaprāsāda. Le dernier chapitre narrant la

---

Sat mahal prasada, A. K. Coomaraswamy, HIIA., p. 165 et fig. 287, pl. xcv ; le monument a suscité des controverses ; à cet égard il est important que son état actuel témoigne de remaniements sérieux, cf. L. Finot-V. Goloubew, *Rapport sur une mission archéologique à Ceylan*, BEFEO., XXX, p. 637.] A priori on attendrait donc, pour un prāsāda en bois à étages multiples, une tour droite où ces étages soient égaux — dans le genre du « stūpa » à étages des Chinois. Or le *Mahāvaṃsa* lui-même appuie cette hypothèse :

tasmiṃ pāsādaseṭṭhasmiṃ ahesuṃ nava bhūmiyo
ekekissā bhūmiyā ca kūṭāgārasatāni ca...
(*Mhvs.*, xxvii, 25.)

« Cet incomparable prāsāda avait neuf étages, et chacun des étages avait cent *kūṭāgara*. »

Que les éléments architecturaux nommés *kūṭāgara* soient des chambres aux fenêtres se détachant en réduction d'édifices, ou des chambres aveugles en « alcôves » [cf. W. Geiger, *Mahāvaṃsa*, transl., PTS., p. 185 et *Cūlav*°, transl., II, p. 7, n. 3], les étages superposés en ont possédé le même nombre : cela paraît entraîner leur égalité et condamner l'hypothèse des degrés régressifs (*). Le Lohaprasada primitif a dû être une tour droite à neuf étages, et non un prototype du Sat mahal prāsada.

(1) BEFEO., XXXII, p. 363.

(2) *Mahāvaṃsa*, xxvii, 9-10.

(3) *Cūlavaṃsa*, transl., I, p. 143, n. 6.

(*) En effet, tous étant habités (*Mhvs.*, xxvii, 41 sq.), il n'est pas possible de croire qu'une diminution des étages supérieurs ait été obtenue en en réduisant progressivement les dimensions des parties, sans changer le nombre de celles-ci.

conclusion de son règne s'achève en effet, juste avant la *moralité* finale, sur les vers que voici :

Duṭṭhagāmaṇirājā so rājanām āraho mahā
Metteyyassa bhagavato hessati aggasāvako
rañño pitā pitā tassa, mātā mātā bhavissati
Saddhātisso kaniṭṭho tu dutiyo hessati sāvako
Sālirājakumāro yo tassa rañño suto tu, so
Metteyyassa bhagavato putto yeva bhavissati

« Le roi Duṭṭhagāmaṇi, grand et digne du nom de roi — deviendra le Premier disciple du bienheureux Maitreya. — Le père du roi deviendra le père de ce [Maitreya] et sa mère, la mère [de Maitreya] ; — son cadet Saddhātissa deviendra le Second disciple ; — quant au Prince Sālirāja, fils du roi — il deviendra le fils du bienheureux Maitreya. » (1)

Au faîte des étagements célestes symbolisés sur terre par son prāsāda, le vieux roi cinghalais comptait donc rencontrer sinon un Buddha accompli, comme le Mahāyāna en a depuis peuplé les espaces, du moins le futur Buddha de cette période-ci du monde, en qui tendait à s'incarner la notion du Buddha Cakravartin, régnant au sommet de l'univers. Avait-il réellement imaginé qu'il allait s'identifier avec Maitreya, et les compilateurs orthodoxes ont-ils épuré la tradition, ou bien ce que nous avons sous les yeux est-il un rapport fidèle de l'ancienne eschatologie royale ? Ce n'est pas ici le lieu d'en décider. Le témoignage du *Mahāvaṃsa*, littéralement accepté, nous paraît déjà suffisamment éloquent. Le père, la mère, le fils de Duṭṭhagāmaṇi sont destinés à devenir le père, la mère et le fils de Maitreya. Celui-ci cependant, nous dit-on, ne sera pas le Buddha, mais seulement son premier disciple. Encore une fois, est-ce le bouddhisme cinghalais du premier siècle avant notre ère, ou celui des rédacteurs de la chronique qui a reculé devant l'identification ? Ce qui est sûr du moins, c'est que toutes les indications qu'on nous fournit convergent vers la «bouddhification» du roi défunt, sont aimantées par elle, oserions-nous dire. Même s'il n'est que le premier disciple de Maitreya, Duṭṭhagāmaṇi, encadré par la parenté attribuée à ce Buddha, ne peut être considéré que comme un autre Maitreya. Certains des rois de Ceylan seront explicitement nommés plus tard des Bodhisattva, des Buddha futurs. Le moins qu'on puisse dire, c'est que Duṭṭhagāmaṇi s'est déjà lui-même rapproché de cet idéal dans toute la mesure où l'orthodoxie le lui permettait.

Du roi Buddhadāsa (fin du IVe siècle), le *Cūḷavaṃsa* nous apprend de même qu'il avait donné à ses 80 fils les noms des 80 disciples du Buddha :

Sāriputtādināmehi puttehi parivārito
Buddhadāso sa sambuddharājā viya virocatha.

---

(1) *Mahāvaṃsa*, XXXII, 81-83, ed., p. 265, transl., p. 227. Sur cette traduction, qui suit celle de M. Geiger cf. infra, p. 730, n. 1.

« Entouré de ses fils, qui portaient les noms de Sāriputta, etc. . . — Buddhadāsa resplendissait, comme si ce roi eût été le Buddha Parfait en personne]. » (1) Mais c'est à propos de Kassapa V (date traditionnelle 913-923 p. C.) que nous recueillons l'indication la plus nette. Si Buddhadāsa s'était entouré de 80 fils, imitant le nombre et le nom des disciples favoris de Çākyamuni, Kassapa V, pour sa part, avait installé au Maricavaṭṭi-vihāra cinq cents moines du Theravāda, le nombre même des disciples de Maitreya, et les avait comblés de faveurs :

Tattha so Tusite ramme devasaṃghapurakkhataṃ
Metteyyaṃ lokanāthaṃ tam desentaṃ dhammaṃ uttamaṃ
dassento viya lokassa vihāre sabbasajjite
nisinno maṇḍape ramme nānāratanabhūsite
nāgarehi ca sabbehi bhikkhūhi parivārito
buddhalīlāya Laṅkindo abhidhammaṃ abhāsayi.

« Et là [le roi] sembla présenter aux yeux du monde Metteya en personne, le Protecteur du monde, enseignant la loi sans égale, alors que lui rend hommage l'Assemblée des dieux, au sein des délices du ciel Tuṣita : car [pareil à lui] c'était comme en un Jeu de Buddha que le Seigneur de Ceylan récitait l'Abhidhamma, entouré par les citadins et les [500] bhikkhu au complet, assis dans le monastère parfaitement décoré sous un pavillon (maṇḍapa) délicieux, orné de toutes sortes de pierrerie. » (2)

Le dernier et érudit traducteur du *Cūḷavaṃsa*, M. W. Geiger, n'a pas remarqué que les bhikkhu rangés « au complet autour du roi » (*sabbehi bhikkhūhi parivārito*) ne peuvent être que les 500 moines installés à demeure à l'endroit où se déroule la scène et dont il vient d'être question. Il est clair qu'ils personnifient les 500 disciples de Maitreya, comme jadis les 80 fils de Buddhadāsa incarnaient les 80 suivants de Çākyamuni. Quant aux citadins (*nāgara*), ils représenteraient la foule des habitants du Tuṣita, dont on nous peindrait ainsi la descente au complet en ce monde. C'est pourquoi il n'est peut-être pas exact de traduire : « surrounded by the bhikkhus of the town » ; il y a les gens de la ville et il y a les cinq cents moines et c'est principalement par la vertu du nombre de ces derniers qu'ils constituent autour du roi, à eux tous, un maṇḍala animé du ciel Tuṣita (3). Toute la description qu'on vient de dire s'oriente dans ce sens : nous touchons presque aux maṇḍala du Mahāyāna !

(1) *Cūḷavaṃsa*, XXXVII, 177, ed., I, p. 14 ; transl. I, p. 17.

(2) *Ibid.*, XLII, 47-49, ed., I, p. 141 ; transl., I, p. 167.

(3) Si l'on préfère construire *nāgarehi* avec *bikkhūhi*, il reste évident que les 500 moines habitant le lieu correspondent toujours aux 500 disciples, au cercle intime des familiers de Maitreya, tandis que les autres prêtres rassemblés là, et venus de tout le royaume (*nagara*) ou seulement de la capitale, répondent à la foule des dieux du ciel Tuṣita.

Disons une fois de plus que le bouddhisme rigoriste des couvents orthodoxes, avec son idéal élevé mais étroit, ne pouvait réchauffer le zèle des rois pieux en leur ouvrant d'aussi éclatantes perspectives eschatologiques que le Grand Véhicule. Pour se maintenir auprès d'eux (et l'histoire de Ceylan nous enseigne que ce n'a pas été sans luttes), il semble qu'il ait de bonne heure toléré — là comme ailleurs — une sorte de « bouddhisme royal », intermédiaire entre la stricte orthodoxie et la floraison mythologique qu'offrent les sūtra du mahāyāna [1]. On ne pouvait promettre à chacun des fidèles, ni même à chacun des membres de la famille royale qu'il deviendrait un Budhha, mais, à la rigueur, on ne donnait qu'une légère entorse aux textes en ouvrant secrètement au Roi lui-même la carrière de l'unique Buddha que le Petit Véhicule ait à attendre d'ici la fin de la période cosmique. En ce qui concerne Duṭṭhagāmaṇi, le témoignage des textes suggère en esprit une identification, mais la lettre la dissimule : le roi, dit-on, ne sera qu'un disciple. Kassapa V, lui, se rapproche davantage du Buddha futur. La terminologie employée nous paraît même singulièrement significative. On nous dit qu'à l'exemple de Maitreya, Kassapa récitait l'*Abhidharma* avec la *līlā* d'un Buddha. Quel est exactement le sens du mot *līlā* ? M. Geiger traduit : « recited the Abhidhamma with the grace of a Buddha ». Le dictionnaire de la Pāli Text Society rapproche le pāli *līlā* du sanskrit *līlā* et le traduit en conséquence : « play, sport, dalliance ». M. Geiger n'a pas compris ainsi le passage visé, sans doute parce que l'orthodoxie pāli ne peut attacher aucun sens satisfaisant à une expression telle que « Jeux, amusements, ou *mise en scène* du Buddha ». Il accepte donc implicitement qui *līlā* soit pour *līḷhā* « grace, ease, charm, adroitness », selon le même dictionnaire. Mais cet autre terme est obscur. Il n'apparaît que dans la langue du Jātaka et des commentaires M. Stede le rapporte au sanskrit *līḍha*, participe de *LIH* (littéralement : léché, « poli »). Cette étymologie nous semble un peu forcée. Mais surtout elle rend mal compte du fait que le mot soit exclusivement employé à propos du Buddha. La forme attestée régulièrement est *buddha līḷhā*, « *līḷhā* du Buddha », et elle apparaît surtout dans l'expression stéréotypée *Buddhalīḷhāya dhammaṃ deseti* « to expound the doctrine with the Buddha's majesty », traduit M. Stede.

Dans le mahāyāna, les « jeux du Buddha » [2] sont une expression technique. Ils sont la manifestation du pouvoir surnaturel du Maître, usant habilement de tous les moyens (*upāyakauçalya*) pour convertir les êtres en déployant devant eux le tableau édifiant de sa vie. C'est la signification du titre porté par un sūtra fameux, le *Lalitavistara* ou « Développement des Jeux ». Ce sens convient trop exactement au passage du *Cūḷavaṃsa* pour que nous puissions hésiter à traduire en nous en inspirant. La scène tout entière restituée sous nos

---

[1] Cf. supra, p. 641 sq..650 , etc.

[2] Comme les « jeux » du Seigneur dans le Vishnouisme.

yeux, avec le roi au centre « pareil à un autre Maitreya », avec les cinq cents « arhat » l'entourant dans un cadre évoquant le ciel Tuṣita, qu'est-ce d'autre qu'une *līlā* du Buddha, une fantasmagorie déployée sous l'aspect d'un vivant maṇḍala, grâce au zèle du Roi Kassapa ? La racine *LIH* ne prévaudra pas là-contre.

Le dictionnaire de la Pāli Text Society se contente d'associer d'une manière générale la *līḷhā* du Buddha et sa personne : c'est tantôt à son enseignement tantôt à sa démarche (*gait*) que le mot s'appliquerait. En fait, un examen plus attentif des emplois allégués sous la seconde rubrique démontre que c'est bien toujours à la révélation elle-même, en tant qu'elle émane du Buddha, que se rattache la conception. L'argument du *Nigrodhamiga jātaka* nous montre le Buddha marchant « avec la *līḷhā* » qui lui est propre [1], mais, fait capital, c'est pour se rendre à la Salle du Prêche de la Loi (*dhammasabhā*) ; plus frappante encore est dans la *Nidānakathā* la scène de l'acceptation du Jetavana, d'où tant de sermons allaient être répandus sur la communauté. Anāthapiṇḍika, l'illustre donateur, n'avait rien épargné pour réserver au Maître et à ses disciples une entrée triomphale. « Le Bienheureux envoya en avant la confrérie des disciples laïques ; lui-même était au milieu de la grande assemblée des *bhikkhu* : il entra dans le monastère du Jetavana avec le comportement d'une aisance infinie qui est l'apanage du Buddha (*anantāya Buddhalīḷhāya*) et avec la splendeur inégalable d'un Buddha. La lumière qu'émettait sa personne semblait colorer les clairières d'un poudroiement d'or. » [2] *Ananta* signifie au pied de la lettre « illimité » ; cet adjectif, commentant ici le terme *līḷhā*, au milieu d'un spectacle d'apothéose, ne peut manquer d'évoquer ces « jeux » célèbres du Buddha mahāyāniste, qui emplissent l'infini des espaces, au moment où la prédication va commencer, d'innombrables corps glorieux ; là encore, le pāli est comme à mi-chemin du Grand Véhicule. Toutes les indications trop précises, où l'hérésie s'afficherait, sont soigneusement écartées : c'est ainsi par exemple qu'à la mort de Kassapa V on l'enverra simplement « au ciel », alors que de son vivant même il avait bien fallu lui reconnaître la *līlā* d'un Buddha accompli. Cependant, dans le *Cūḷavaṃsa* comme dans la *Nidānakathā*, on ne peut échapper au sentiment que c'est d'un reflet mythologique que s'anime la description hīnayāniste. Cette étrange *līḷhā*, doublée d'une *līlā*, sans que les textes soient jamais bien assurés de la forme qu'il convient de choisir, n'est-ce point simplement une adaptation, finalement masquée sous une étymologie factice ? Celle-ci est bien peu satisfaisante, lorsqu'on serre de près les acceptions textuelles.

Il a donc existé à Ceylan un culte royal de Maitreya, dont les Chroniques nous paraissent avoir conservé les traces évidentes. La relation introduite entre la personne du roi et celle du futur Buddha était, croyons-nous, plus

(1) Faussböll, *Jātaka*, I, p. 149.

(2) *Ibid.*, p. 93.

étroite que ne l'a faite M. Sylvain Lévi dans son récent mémoire sur *Maitreya le Consolateur*, où il s'est borné à citer le passage relatif à Duṭṭhagāmaṇi, en le traduisant un peu différemment (1). Et pourtant, une identification, d'abord secrète, puis plus explicite nous semble bel et bien en jeu.

---

(1) Sylvain Lévi, *Maitreya le Consolateur* in *Mélanges Linossier.* — Corrigeant M. Geiger, sa version est : « Ce grand roi Duṭṭhagāmaṇi qui méritait si bien le titre de roi, sera le premier des Auditeurs du Bhagavat Metteyya ; son père sera alors son père et sa mère sera encore sa mère ; son cadet Saddhātissa sera le second des Auditeurs, et le prince royal Sāli, fils de ce roi, sera le fils de Bhagavat Metteyya. » La semi-identification du roi avec Maitreya, naguère indiquée par le transfert des parentés, disparaît de cette lecture, où le père et la mère de Duṭṭhagāmaṇi redeviennent une fois encore ses parents, au lieu de renaître père et mère de Maitreya. M. Sylvain Lévi a voulu faire l'économie d'une hypothèse qui lui aura paru hasardée : celle d'une sorte d'apothéose secrète du roi cinghalais sous les traits de Maitreya. Mais l'interprétation nouvelle qu'il propose a le désavantage, en ce qui concerne uniquement la construction grammaticale, de rompre un parallélisme qui souvent, et c'est le cas ici, est la seule raison de ces longs enchaînements invertébrés de propositions qu'affectionnent les panégyristes royaux (2). En six lignes nous voyons s'égrener un chapelet de noms au génitif, de pronoms aussi, également au génitif et dont l'attribution peut sembler amphibologique. Mais nous croyons voir que la phrase roule sur l'opposition, à chaque fois, d'un terme rattaché à Duṭṭhagāmaṇi et d'un autre corrélativement lié à Maitreya. La répartition adoptée par M. Sylvain Lévi est au contraire la suivante :

de Duṭṭhagāmaṇi :	de Maitreya :
— lui-même >	— premier disciple
— frère >	— second disciple
— père > — père	
— mère > — mère	
— fils >	— fils

Pour les deux premiers et pour le dernier termes, nous sommes d'accord avec notre maître. Par contre, nous préférerions laisser, comme M. Geiger, le redoublement des termes 3 et 4 sous la rubrique de Maitreya, où leur place reste vide dans l'hypothèse nouvelle, qui les ajoute quelque peu erratiquement à la première liste. En s'en tenant au sens adopté par les aciens traducteurs, la corrélation grammaticale est sauvée, et Maitreya se trouve entouré de toute la famille de Duṭṭhagāmaṇi, ou plutôt (et ce renversement de point de vue a son importance) toute la famille de Duṭṭhagāmaṇi n'est plus autre chose, dès maintenant et par anticipation, que celle du Buddha futur, un peu comme sous un des successeurs de Duṭṭhagāmaṇi, Buddhadāsa, les 80 fils du roi s'assimileront aux disciples de Çakyamuni, pour permettre à leur père, placé au milieu d'eux, de s'apparier avec le Buddha parfaitement accompli. On notera que des raisons d'étiquette appuient les suggestions que nous tirons de l'ordre des mots : il ne serait, croyons-nous, guère dans l'esprit d'une cour orientale de faire renaître le père et la mère du roi régnant comme père et mère d'un simple disciple (fût-ce le premier disciple) du Buddha, en laissant vacants les « emplois » de parents de ce Buddha, ce « fils » futur qui de son temps sera sans égal, tout comme conventionnellement leur fils actuel

---

(2) Les chroniques cinghalaises sont faites de morceaux disparates, les uns sont d'inspiration monastique [cf. G. Cœdès *BEFEO.*, XXV, 1925, p. 11], d'autres viennent tout droit de ces savants de cour auxquels était confiée la rédaction des inscriptions. Ils se ressentent du style épigraphique, auquel il est souvent utile de se référer quand on les traduit.

On a vu que la tour à neuf étages des souverains chinois s'élevait à l'imitation de l'axe cosmique vers le haut des cieux où se trouve la demeure circumpolaire du Chang-ti. Quand les rois de Ceylan considéraient mystiquement le sommet de leurs prāsāda comme l'étage, ou la «terre» menant au Buddha, n'est-ce pas sous le ciel de Maitreya qu'ils entendaient ainsi de leur côté se placer ? Ce ciel, dans l'étagement cosmique, se trouve nécessairement sur l'axe du monde, au-dessus du pôle terrestre. Et c'est justement là que les bouddhistes chinois logent Maitreya, dans l'enceinte Tseu-wei, où ils le substi-

Duṭṭhagāmaṇi, à son époque, est sans égal. Père et mère d'un simple disciple, verraient-ils leur petit-fils, Sāli, fils du Maître suprême ?

Mais ce qui s'inscrit décisivement contre l'interprétation soutenue dans *Maitreya le Consolateur*, c'est qu'en fait un culte du père et de la mère du Buddha, conjointement avec celui de ses disciples, est étroitement lié au culte royal cinghalais. Qu'on se réfère par exemple à la description que donne la *Sumaṅgalavilāsinī* du stūpa qu'on aurait construit sous le règne d'Ajātaçatru, le roi contemporain du Buddha, pour y réunir secrètement en un dépôt unique toutes les reliques du Maître disparu, à l'exception de celles du stūpa de Rāmagrāma. La simple lecture du passage rend évident qu'il s'inspire directement et anachroniquement des dispositions que présentaient les stūpa de Ceylan ; on prédit que le dépôt de Rāmagrāma passera plus tard au Mahācetiya du Mahāvihāra, et on spécifie que la chambre secrète du stūpa d'Ajātaçatru a été établie exactement aux dimensions futures de celle du Thūpārāma. Parmi les arrangements cultuels, nous ne relèverons que ceux-ci : « On couvrit le sol d'une poussière (*vālikā* : sable) de pierres précieuses, on répandit un millier de fleurs aquatiques et terrestres ; on y mit des images des cinq cent cinquante jātaka, des quatre vingts grands disciples, celles du roi Suddhodana, de la reine Mahāmāyādevī et des sept choses nées en même temps que le Buddha (*)... [*Sumaṅgalavilāsinī, Mahāparinibbānasuttavaṇṇanā* (sur *Dīgha*, xvi, 6, 26), ed. PTS., II, p. 612 ; cf. B.M. Barua, *Stūpa and Tomb*, IHQ., II, 1926, p. 25 sq. Voir aussi *Thūpavaṃsa*, éd. de Ceylan, 1896, p. 26-28]. On a là, logé dans un stūpa, un authentique maṇḍala du Buddha entre son père, sa mère et ses disciples : dispositif qui aurait mérité de retenir l'attention. On le retrouve ailleurs, et notamment dans le *Chakesadhātuvaṃsa*, où il est précisé (comme aussi dans le *Thūpavaṃsa*, que les « images » sont bien des statues, et qu'elles sont en or. Voici par exemple le stūpa qu'Indra va élever sur le cheveu du Buddha que lui a remis Anuruddha ; avant toute chose, Indra creusa magiquement une fosse et là « il installa l'image en or des quatre vingts grands disciples, de la mère du Buddha, du père du Buddha, et au milieu, celle du Maître doué des Dix Forces, l'Inégalable... » [Minayeff, *The Chakesadhātuvaṃsa*, Journ. PTS., 1885, p. 8 ; toutes les statues sont en or, et non pas seulement celle du Buddha ; cf. *ibid.*, p. 10]. Ce n'est qu'ensuite que le dieu dépose la relique et bâtit le stūpa. Ne ressort-il pas de ces diverses références que c'est bien sans doute au père et à la mère du Buddha futur que les parents de Duṭṭhagāmaṇi se sont vus allégoriquement identifier ? Un autre témoignage tendrait à le confirmer, tiré, celui-ci, du *Cūḷavaṃsa* : c'est celui des images réunies par le roi Moggallāna Ier (dates traditionnelles : 496-513 p. C.) autour d'un cheveu-relique, d'origine assez obscure (il l'aurait reçu du continent), et au sujet duquel on nous renvoie à un *Kesadhātuvaṃsa* différent de celui de Minayeff, et malheureusement perdu. Le roi, dit le *Cūḷavaṃsa*, avant

(*) Ces sept objets sont : sa future femme, son écuyer, son disciple Ānanda, son ministre, son cheval, Kaṇṭhaka l'arbre de la Bodhi et ses trésors, cf. T. W. Rhys Davids, *Buddhist Birth stories*, p. 68 et n. 1.

tuent au Chang-ti. En ces divers domaines, il est saisissant de constater une pareille symétrie dans la conception architecturale comme dans la théorie cosmologique du pouvoir royal.

---

reçu le cheveu-relique, le mit dans une précieuse cassette de cristal, puis :

Dīpaṃkaranagarassa paṭimāya ghare vare
vaḍḍhetvā parihārena mahapūjaṃ pavattayi
mātulaṃ bhariyaṃ c'assa katvā sovaṇṇayaṃ tahiṃ
ṭhapesi paṭimāyo ca assabimbaṃ ca cārukaṃ
kesadhātukaraṇḍaṃ ca chattaṃ ratanamaṇḍapaṃ
sāvakaggayugaṃ vālavijaniṃ ca sa kārayi.

(*Cūḷav.*, XXXIX, 51-53.)

« il logea [la relique] dans un bel édifice où il y avait l'image de la cité de Dīpaṃkara, et il institua là, avec beaucoup de pompe, une grande cérémonie cultuelle ; en outre, il y installa les statues de son oncle maternel et de la femme de celui-ci, qu'il avait fait exécuter en or, et une belle statue de cheval (*) ; après quoi il fit faire une cassette pour la relique, un parasol, un pavillon ou maṇḍapa [incrusté] de pierres précieuses, les images des deux premiers disciples [du Buddha] et pour finir un chasse-mouches en queue de yack. » Cette traduction suit de près celle de M. GEIGER. WIJESIṂHA corrige au contraire le début en « *Dīpaṃkarāssa nāthassa...* » (avec l'édition de Colombo, mais contre tous les manuscrits) et il traduit : « He bore it in procession to the image-house of the Lord Dīpaṃkara... » [*The Mahāvaṃsa*, Part II, containing chapters XXIX to C, translated... by L. C. WIJESIṂHA, Mudaliyār... Colombo, 1889, p. 5]. Le reste de sa traduction présente encore quelques différences de détail, mais qui ne sont pas importantes pour notre objet. M. GEIGER a été tenté un instant d'adopter la correction de l'édition de Colombo : il est cependant difficile d'admettre que la lecture simple et satisfaisante *nāthassa* se soit corrompue dans tous les mss. « It seems to me, conclut l'érudit traducteur, that we have to deal here with a picture with which the house was decorated » (transl., p. 48, n. 8). La présence des statues familiales de Moggallāna Ier lui paraît devoir s'expliquer par un rôle qu'auraient joué les deux personnages représentés là dans l'acquisition ou le transport de la relique. Enfin, comme WIJESIṂHA, il fait des deux grands disciples les deux auditeurs favoris de Çākyamuni, Sāriputta et Moggallāna. En fait, ces quelques lignes fourmillent de problèmes, dont la solution restera conjecturale tant qu'on n'aura pas retrouvé le *Kesādhātuvaṃsa* auquel il est fait allusion ici. Un premier point est l'identification de la relique. Les deux traducteurs y voient un cheveu de Çākyamuni ; mais pourquoi pas de Dīpaṃkara ? Si la correction °*nāthassa* était un jour confirmée par quelque mss., il deviendrait impossible de croire que de chaque côté de Dīpaṃkara l'on ait représenté Maudgalyāyana et Çāriputra, les auditeurs de Çākyamuni, qui ne sont nullement nommés dans ce passage du *Cuḷavaṃsa*. Un Buddha a obligatoirement deux disciples de premier plan, qui le caractérisent en quelque sorte. C'est à ceux de Dīpaṃkara que WIJESIṂHA aurait dû songer, puisqu'il adoptait la correction °*nāthassa*. Et du même coup il aurait pu supposer qu'une relique placée dans une chapelle de Dīpaṃkara et avec des disciples de celui-ci, ne pouvait guère venir que de sa propre personne. Mais, même en acceptant le °*nagarassa* des mss., l'objection garde de la force. L'examen d'autres cultes cinghalais nous a montré la constitution de véritables maṇḍala, vivants ou sculpturaux, soit de Çākyamuni, soit de Maitreya. Nous inclinerions donc à croire que l'édifice con-

---

(*) On notera que l'image d'un cheval figure dans le maṇḍala décrit par la *Sumaṅgalavilāsinī* (supra p. 731 n. 2)

Pour compléter ce tableau, il nous sera permis de rappeler encore un autre monument à neuf étages, proche parent par son arrangement religieux du Lohaprāsāda cinghalais: et lequel serait-ce, sinon notre Barabuḍur lui-même, dont on apercevra mieux maintenant la corrélation théorique aussi bien avec l'architecture cinghalaise qu'avec l'antique ziqqurrat mésopotamienne, voire même avec les édifices cosmo-magiques de la religion impériale chinoise.

Chapitre IX.

Affinités de l'architecture indienne.

Le temps construit.

M. Przyluski, on le sait, a comparé aux villes murées de l'Asie antérieure la conception de la cité fabuleuse du Cakravartin qui est attestée dans les textes indiens. « Le *Mahāvastu*, observe-t-il, contient une description détaillée de Dīpavatī, capitale du Cakravartin Arcimat. Cette ville a sept enceintes recouvertes d'or auxquelles s'ajoutent sept *vedikājāla*, brillants et beaux, de sept couleurs, d'or, d'argent, de nacre, de béryl, de cristal, de corail et de rubis... Nous pouvons donc imaginer chaque enceinte formée d'un soubassement couvert d'or et surmontée d'une clôture à jour (*vedikājāla*) analogue aux balustrades qui entourent les stūpa bouddhiques. » La cité de Kuçāvatī, selon le *Vinaya* des Mūlasarvāstivādin possède, elle aussi, sept enceintes [1].

Nous renverrons, à titre de comparaison, à la page fameuse où Hérodote dépeint Ecbatane. Déiokès, dit-il, « fit construire une vaste et puissante forteresse, celle qu'on appelle aujourd'hui Ecbatane, formée d'enceintes concentriques.

---

sacré à l'image de la Cité de Dīpaṃkara figurait une scène analogue. Si les deux disciples étaient ceux de Çākyamuni, il y aurait conflit entre les maṇḍala de deux Buddha : ce n'est pas impossible, mais ce n'est pas probable. Quoi qu'il en soit, un fait, pour nous, reste clair, si l'on suit l'analogie des précédents « maṇḍala » : c'est que les deux statues familiales flanquant la statue ou la relique d'un Buddha, de concert avec les deux premiers disciples de ce Buddha, n'en peuvent guère représenter, celle de l'homme, que le père, et la femme, la mère. Nous serions donc en présence d'un symbolisme assez voisin de celui que nous avons vu entourer Çākyamuni ou Maitreya, une certaine communication personnelle entre le roi régnant et le Buddha passé ou futur formant le fond de l'allégorie. Il est vrai que Moggallāna Ier, à la différence de ce que nous croyons être le cas de Duṭṭhagāmaṇi, n'a pas fait intervenir ses parents, mais son oncle maternel et sa tante. Il n'y a pas grande difficulté à cela, d'autant que les anciennes coutumes cinghalaises semblent avoir nettement insisté sur cet ordre de parenté ; que l'on relise par exemple les passages du *Cūḷavaṃsa* relatifs à la jeunesse de Dhātusena, le père justement de Moggallāna Ier : c'est son oncle maternel qui y fait figure de père et de protecteur (*Cūḷav.*, xxxviii, 16 sq.).

(1) J. Przyluski, *La Ville du Cakravartin*, Rocz. Orient., V, p. 180.

La disposition de la dite forteresse est telle qu'une enceinte ne dépasse la précédente que de la hauteur des créneaux. Le site qui est une colline isolée peut déjà dans une certaine mesure concourir à cette disposition : mais elle fut aussi, pour une plus grande part, réalisée à dessein. Le nombre des enceintes est de sept en tout, et c'est dans la dernière que se trouvent le palais et les trésors. La plus développée est à peu près de la longueur de l'enceinte d'Athènes. A la première enceinte les créneaux sont blancs ; à la seconde, noirs ; à la troisième, pourpres ; à la quatrième, bleus ; à la cinquième, d'un rouge orangé. Ainsi ces cinq enceintes ont des créneaux coloriés : des deux dernières, l'une a des créneaux argentés, l'autre des créneaux dorés » (1).

La ville des Cakravartin indiens rappellerait Ecbatane aux sept murs ; mais cette cité des Mèdes évoque elle-même à son tour la tradition assyro-babylonienne : « Nous savons, en effet, ajoute M. Przyluski, que la ville d'Uruk passait pour être entourée de sept murailles ; elle était en outre désignée par le même idéogramme que l'arc-en-ciel, lequel correspondait aux sphères célestes et aux planètes. »



Ces dernières expressions appellent peut-être une légère réserve : ne parlons pas trop tôt et trop géométriquement de *sphères* planétaires aux origines de la cosmologie et de l'uranographie babyloniennes. Primitivement, selon M. A. Jeremias, « c'est sous l'aspect d'un chemin passant sur une digue que l'observation du ciel pratiquée en Sumer a conçu la voie céleste, large d'environ cinquante grades, que le Soleil, la Lune et les Planètes semblent suivre devant nos yeux parmi les étoiles fixes. On la nommait donc en sumérien UL-HE et GÌR, en akkadien šupuk, šupuk šamê 'la digue du ciel'. En pays alluvial, cette image caractérise une 'rue' habitée, c'est-à-dire où sont bâties les demeures des dieux... Plus tard la notion de la Digue céleste coïncidera avec celle de notre Zodiaque. C'est là que règnent et c'est de là qu'agissent avant tout les grands régents des trois orbes, la Lune, le Soleil et Vénus : Sin, Šamaš, Ištar. On disait : 'Ils ont été tous trois institués régents de la digue céleste' (šupuk šamê) et au soir tombant on disait encore : 'Ištar brille sur la digue du ciel' » (2).

S'il est exact que les murailles d'Uruk aient répondu aux sept cycles planétaires, c'est donc que le plan de ces enceintes découlait d'une séparation des chemins suivis sur cette digue par les sept astres : on aura bâti autant de murs que l'on croyait voir de passages, de « chemins de ronde » dans le ciel. Tel serait le sens particulier dissimulé derrière le dispositif que commente

(1) Hérodote, *Histoires*, éd. et trad. Ph. E. Legrand, Paris, 1932, p. 127-128.
(2) *Handbuch*², p. 139-140.

Hérodote. L'historien grec insiste sur l'importance attachée par les constructeurs à la présentation du profil crénelé : la ville avait été tout entière construite de façon que les lignes successives de créneaux fussent simultanément visibles et que rien d'autre des murailles n'apparût — souci dont les raisons, au premier abord, ne sont pas très compréhensibles. Hérodote lui-même en a été surpris. Ses remarques, à savoir que le site contribuait à expliquer la disposition, mais qu'elle avait été « pour une plus grande part réalisée à dessein », sonnent comme la réponse à une objection de bon sens qu'il aurait faite.

Or, quel était l'aspect de ces crêtes de murs que l'on tenait essentiellement à voir toutes ensemble, et sans qu'autre chose des murailles ne se montrât ? Plus généralement, à quoi répond le créneau à gradins, forme, disaient déjà Perrot et Chipiez, « qui paraît avoir à elle seule fourni le couronnement de tous les édifices de la Mésopotamie » ? [1] Comme nous l'avons signalé plus haut, M. Fábri y reconnait une réduction de ziqqurrat, s'autorisant de la transition ménagée par les pyramidions tronqués à gradins qui terminent certaines stèles [2].

On sera peut-être surpris de voir expliquer un motif aussi commun, et peut-on dire aussi banal, par l'imitation de la grande tour à étages. Tout en ménageant une transition typologique, les stèles de M. Fábri ont peu de chances d'être chronologiquement et archéologiquement acceptées à titre d'intermédiaire effectif. A nos yeux, elles ont l'intérêt de faire ressortir la similitude, plutôt que la filiation des deux formes. Nous croyons cependant à cette filiation : mais elle devra sans doute s'établir par une analyse plus approfondie.

M. Gisbert Combaz, auteur d'un article très clair et très documenté concernant l'évolution du stūpa [3], nous écrit à ce sujet qu'il a cru devoir, dans un autre travail traitant de l'Inde et de l'Orient classique (non encore publié) faire de sérieuses réserves sur les thèses de M. Fábri : il rejette notamment la comparaison du crénelage à merlons avec la ziqqurrat. « Le merlon si souvent employé dans l'Inde est, dit-il, un ornement que celle-ci doit à la Perse et par son intermédiaire à l'Assyrie. Il provient du crénelage qui bordait la terrasse qui couvrait les édifices et n'a rien à voir avec les terrasses en gradins des ziqqurrat. Au surplus, jamais dans l'art mésopotamien le temple à gradins, la ziqqurrat, n'a eu une valeur symbolique telle que son graphique ait pu passer dans le répertoire des formes ornementales. » [4]

---

(1) *Histoire de l'Art dans l'Antiquité*, Assyrie, p. 263.

(2) BEFEO., XXXII, p. 326 sq.

(3) *L'évolution du Stūpa en Asie. Etude d'architecture bouddhique*. Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut belge des Hautes Etudes chinoises, II, 1932-1933, p. 163-305.

(4) Lettre du 1er juin 1934.

M. Combaz reste là d'accord avec l'auteur qu'il critique et avec nous-même sur la lointaine origine assyro-babylonienne du merlon indien (déjà signalée par M. Foucher) et sur la transmission iranienne de ce motif. Ce n'est donc que sur le symbolisme ancien des créneaux que porte le dissentiment : les arguments tout formels de M. Fábri n'ont pas convaincu M. Combaz et il n'admet pas que le créneau mésopotamien ait, de quelque façon que ce soit, constitué jamais une réduction de ziqqurrat.

Nous croyions au contraire apercevoir d'assez fortes raisons d'accepter la thèse de M. Fábri, quitte à la compléter sur certains points. Nous convenons toutefois de la difficulté du problème : une étude d'archéologie comparée menée comme la nôtre sans bénéficier, du côté mésopotamien, de l'accès direct aux sources, ne saurait prétendre fournir plus que des suggestions. Les traditions religieuses et architecturales de l'Asie ancienne nous semblent cependant présenter, sous leur grande diversité, assez de cohérence pour que ces suggestions, mieux fondées textuellement du côté de l'Inde, méritent d'être sommairement exposées ici.



N'est-ce pas aller un peu vite en besogne que de refuser tout net à la ziqqurrat une valeur symbolique qui sût expliquer sa réduction en créneau ? Dans l'Inde elle-même, où les monuments sont commentés par une littérature plus abondante, où une tradition moderne éclaire sur les antécédents archaïques, les principales de ces valeurs restent encore à découvrir et ce qu'on en saisit dès à présent montre pourtant qu'en dehors d'elles l'analyse des formes extérieures a été un exercice abstrait et périlleux, encore qu'il ait servi à débrouiller et classer une matière dont on ne serait peut-être pas venu à bout en attaquant tous les problèmes à la fois. Nous ne ferons donc pas trop grand état, aux origines de l'archéologie assyro-babylonienne, des arguments négatifs.

Nous avouerons d'autre part à M. Combaz que nous entretenons quelque méfiance à l'endroit d'une formule telle que : « le répertoire des formes ornementales », du moins en tant qu'on voudrait opposer ce répertoire à celui des formes symboliques, dans le domaine de l'architecture religieuse asiatique. Pour l'Inde, les *Çilpaçāstra*, notre source la plus assurée, connaissent bien un répertoire ornemental ; mais sa valeur reste essentiellement magique (1).

---

(1) On pourrait se reporter, à titre d'exemple extrême, au symbolisme ornemental du *batik* javanais, dont les dessins herbacés semblent au profane de pures arabesques, alors que chacun a un sens, l'ensemble de chaque composition correspondant à la personne, au sexe, à l'âge de celui qui doit revêtir le vêtement, et à l'occasion où il le revêt, et constituant enfin une espèce de talisman l'assurant du succès en cette occasion.

Chaque forme a un sens, donc une efficace et la règle de toutes les magies en détermine l'emploi : l'art met en action des forces d'effet ambigu ; bienfaisantes, appliquées au bon moment et au bon endroit, elles sont au contraire funestes chaque fois qu'on s'en sert à contre-temps et à côté. A cet égard, aucun motif n'est indifférent (1).

Ce n'est pas que nous ignorions les dangers d'une interprétation constante par ce qu'on pourrait nommer l'étymologie symbolique des formes : nous l'avons déjà reconnu, c'est par une juste réaction contre les erreurs de cette méthode que M. Foucher a sainement fondé l'archéologie indienne. Mais la métaphore tirée de la linguistique peut justement nous aider à nous orienter : cette discipline a marqué de grands progrès en renonçant à situer ses éléments premiers à la hauteur du mot et en les reportant jusqu'à la phrase. L'étude historique de l'origine des mots garde ses droits, comme pour l'archéologie celle du sens primitif des éléments architecturaux ; mais les mots ne prennent de sens que dans la phrase : d'aucuns en viennent à dire qu'ils existent seulement par elle ; pareillement, il nous semble que les motifs de l'architecture sacrée ont leur raison d'être véritable dans le corps du rituel appliqué à l'ensemble de la construction où ils figurent. Un mot est une notation dont rendent compte non seulement les circonstances et les intentions qui déterminent la phrase, mais aussi la personnalité de celui qui l'emploie, voire de son statut social. De semblable façon, il faudrait expliquer les détails d'un art sacré par l'ensemble ; les expliquer aussi par les circonstances et intentions d'emploi, et par des convenances de personnes. Arts héraldiques en somme et où les obligations et les interdictions restent parallèles aux faits de langage : en Indochine annamite par exemple, la règle qui réservait récemment encore aux objets royaux les dragons ornementaux à cinq griffes, quand les autres n'en avaient que trois, est de même nature que l'emploi, largement attesté dans tout l'Extrême-Orient, de termes spéciaux (pronoms, verbes, noms de parties du corps, etc.) par le roi ou à propos de sa personne.



Que donnerait notre principe, appliqué à la théorie du créneau mésopotamien ? De prime abord, il semblerait condamner le rapprochement avec la ziqqurrat : celle-ci, lien du ciel et de la terre, pilier cosmique et milieu du

(1) Nous n'entendons pas nier que le sentiment esthétique n'ait un rôle en l'affaire, seulement il est, à ce niveau de culture, inséparable de la conception magique. Le bouddhisme lui-même, comme nous l'avons montré (*BEFEO.*, XXVIII, p. 249 sq.), ira jusqu'à ériger en une révélation magique de la personne du Buddha l'émotion éveillée par l'aspect de ses images (nous développerons ce point important dans notre VI[e] partie). A ce niveau de culture, disons-nous bien d'autre part qu'il ne s'agit pas des origines de l'art, mais de ses emplois dans le domaine limité de l'architecture royale et sacrée (les deux sont un), en Asie et à une époque où l'art et la magie, quelle que soit leur relation initiale, étaient l'un et l'autre complètement constitués.

monde, est en contraste par ces traits qui lui sont essentiels avec un ornement multiplié indéfiniment au pourtour des bâtiments ou le long des enceintes des villes. La valeur centrale de la tour à étages repousserait une pareille dispersion: pour en revenir à l'image grammaticale, la proposition ne se construit pas.

Mais, et il importe avant tout de l'observer, la dentelure des créneaux n'était qu'une partie de l'ornementation donnée au sommet des murs. A Khorsabad par exemple, disent Perrot et Chipiez, afin d'assurer « au couronnement plus d'effet et de caractère, l'architecte ne s'était pas contenté de le terminer par la ligne brisée du crénelage; il lui avait donné un léger relief et l'avait revêtu d'une décoration polychrome. A un mètre environ au-dessous de la naissance des merlons le lit de briques avec lequel commençait le couronnement faisait sur le nu du mur une saillie de quelques centimètres; il marquait ainsi la naissance d'une sorte de corniche rudimentaire. Dans les édifices très soignés, des briques émaillées étaient insérées, au-dessous des créneaux, dans l'appareil en brique crue; étaient-elles ornées de petites et de grandes rosaces (fig. 37) qui se détachaient en blanc sur un fond bleu » [1].

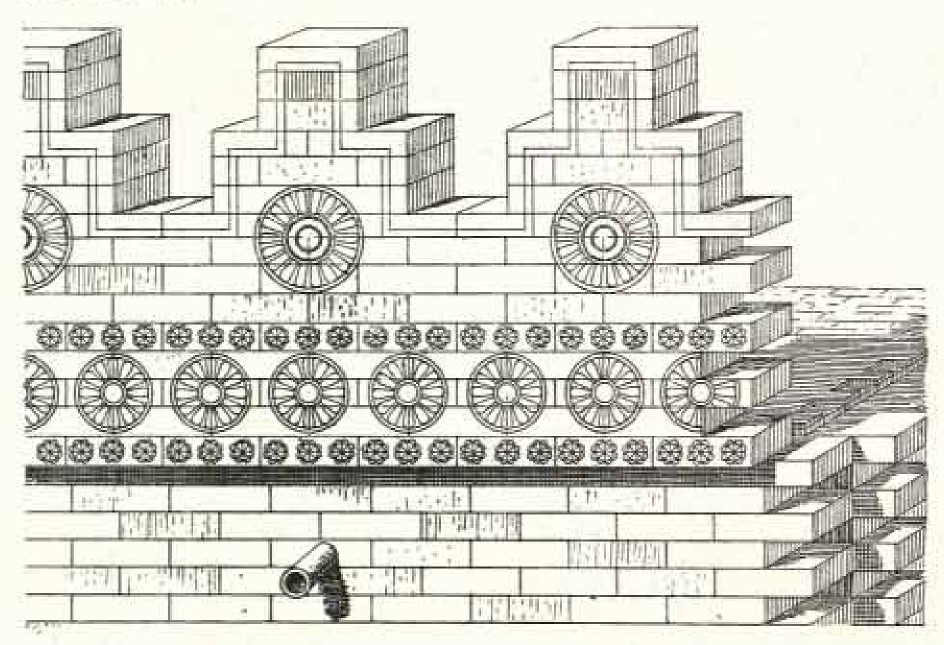


Fig. 37. — Crénelage de Khorsabad, d'après Perrot et Chipiez.

---

[1] Perrot et Chipiez, *op. cit.*, p. 266. Il y aura par exemple « deux merlons superposés de grandeur inégale; à la base, le plus grand est large de deux longueurs de briques, soit o m. 80, et haut de trois épaisseurs, soit o m. 36; au sommet, le plus petit est également haut de trois épaisseurs de brique, mais il n'a qu'une seule brique en largeur, soit o m. 40. La hauteur totale de o m. 72 est donc divisée en deux parties dont

La rosace mésopotamienne, prototype des « roues » de Sārnāth, est l'emblème d'un astre, d'une planète, en comprenant le Soleil et la Lune sous cette commune désignation. L'allégorie des couronnements à merlons et rosaces réunit donc l'astre et la montagne. Une pareille combinaison, considérée dans son ensemble, ne nous semble guère propre à représenter autre chose que le lever (ou le coucher) du premier sur les pentes de la seconde. C'est de la montagne d'Orient que sortent les corps célestes, comme c'est vers la montagne d'Occident qu'ils s'inclinent à leur coucher. « En sumérien, dit M. A. Jeremias, les deux montagnes de l'Est et de l'Ouest se nomment, celle de l'Est ḪUR-SAG-BABBAR-RA et KUR-BABBAR, celle de l'Ouest ḪUR-SAG-GÌG-GA ou KUR-GÌG-GA, c'est-à-dire Mont blanc et Mont noir; en akkadien on dit šad ṣît šamši et šad ereb šamši, Mont du soleil levant et Mont du soleil couchant. Dans certains cas, la montagne est représentée par une ziqqurrat d'où part le dieu. » (1)

La tour à étages portant un astre-dieu prend là valeur d'indication astronomique; c'est le point d'un lever. Mais n'en allait-il pas de même du créneau, cette ziqqurrat en réduction, puisqu'il s'y joint une rosace, qui elle-même est l'emblème de l'astre? Voilà bien une signification symbolique de la tour à gradins qui la rapprocherait des créneaux, et qui du même coup rendrait compte de l'ornementation appliquée à ceux-ci. Le créneau-ziqqurrat, en se détachant sur le ciel avec la rosace qu'il porte, signale le lever de l'astre, représenté par la rosace et qui s'élance, pour commencer sa course, du sein de la Montagne d'Orient, réduite à une ziqqurrat en miniature.

Cette interprétation recevrait indirectement quelque appui du symbolisme astronomique de Sārnāth : comparaison tout indiquée, car dans les deux cas

---

l'une a une largeur double de l'autre (fig. 38). Tous les merlons sont identiques et entre deux merlons s'ouvre l'embrasure, qui n'est que la répétition de ces merlons en sens inverse. Le prof. Meissner observe judicieusement que ces hautes dentelures « ne constituaient pas seulement une décoration pour le couronnement des murs, mais accordaient aux guerriers une protection efficace contre les traits des ennemis » (*Babylonien und Assyrien*, I, 1920, p. 297). On observera, dans le même esprit, que le dispositif d'Ecbatane présentait l'avantage de faire commander le haut de chaque enceinte et ses postes de tir par la suivante. Il reste clair cependant qu'un symbolisme religieux joue parallèlement à ces raisons utilitaires. Ce n'est pas pour des motifs de tactique que l'on a donné sept murs à une ville, qu'on les a peints aux couleurs des planètes, et qu'on a appliqué à la citadelle l'idéogramme des sept couleurs de l'arc-en-ciel, en relation avec les sept planètes.

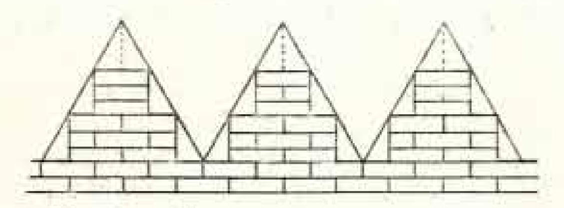


Fig. 38. — L'appareil du merlon assyrien.

(1) *Handbuch* [2], p. 132.

l'un des éléments majeurs de la composition est la rosace planétaire, emprunt peu discutable du monument indien à l'Occident.

Sur le pilier aux lions, ces rosaces nous ont paru figurer moins pour elles-mêmes que pour indiquer un instant au ciel, un passage, une conjonction. La roue faîtière, par exemple, est liée au pilier proprement dit par une relation chronométrique que M. Przyluski a bien saisie : l'astre, du haut de la colonne verticale, dit midi, passage méridien. Rappelons qu'il convient en outre de prolonger en pensée les axes des roues latérales : comme quatre branches partant d'un même tronc, comme quatre piliers plus petits et qui reportent jusqu'à l'horizon, aux quatre orients, les levers héliaques des planètes régentes de ces orients et des saisons correspondantes. Ces rosaces latérales, au bout de leurs axes, et sous le primat de la verticale, sont, à quatre exemplaires, l'astre et son support, à la date des levers qui marquent les quatre temps de l'année.

Mais bien mieux : ces *branches* de la colonne, ces réductions du pilier central, c'est-à-dire ces positions successives de l'axe cosmique, sur lesquelles se situent les rosaces cardinales, n'avons-nous pas déjà été amenés, en interprétant rétrospectivement le monument au moyen de la littérature et de l'épigraphie indiennes, à y reconnaître des substituts du mont cosmique ? Le pilier astronomique, objet savant, succède à la colonne des cosmologies rudimentaires et, comme tel, présente des affinités évidentes d'une part avec l'arbre mythique de l'orient, où le soleil pend comme un fruit ou se perche comme un oiseau, d'autre part avec la montagne des levants et sa réplique, la montagne des couchants. Car dans l'Inde, l'*udayagiri* et l'*astagiri* répondent au Mont blanc et au Mont noir des Sumériens (KUR-BABBAR, KUR-GÌG-GA). Le pilier axial, et surtout les piliers latéraux de Sārnāth, qui suivent idéalement les mouvements de l'astre en en fixant les levers symboliques aux quatre saisons, constituent ainsi une combinaison matériellement équivalente, terme à terme, à la combinaison de Khorsabad où le Mont du ciel soutient la rosace astrale en diverses positions, tout autour de l'horizon. Les créneaux seraient l'image d'autant de levers.

Tel étant, si l'on nous passe le terme, le processus étymologique du binôme *mont-astre*, qui se transpose architecturalement en la formule *ziqqurrat-dieu* ou, par réduction, *créneau-rosace*, essayons de déterminer progressivement le sens d'ensemble du crénelage dans la phrase architecturale complète formée par un dispositif comme celui qu'Hérodote prête à Ecbatane. Nous venons de suggérer que les créneaux-ziqqurrat représentent des levers astronomiques rangés les uns à côté des autres tout autour de l'horizon. L'interprétation que nous avons proposée aboutirait donc là à une incohérence : tout à l'heure, elle nous a conduits à déplacer paradoxalement l'axe du monde et à le faire circuler à la périphérie du schéma cosmique ; voici maintenant qu'elle fait se lever les planètes non plus à l'Est, mais indifféremment à tous les points du compas. Or, dans la réalité, les levers planétaires ne jalonnent pas ainsi le cercle complet de l'horizon, mais seule-

ment un arc de celui-ci, à l'Est, qui n'est pas autre chose que l'intersection de la voie zodiacale et de l'horizon du lieu d'observation.

A voir, comme nous le proposons, l'indication d'un lever dans chaque créneau-ziqqurrat, devra-t-on supposer soit que l'architecte des murs crénelés ignorait l'écliptique et le zodiaque, soit qu'il ne s'en est pas préoccupé en établissant le dispositif du crénelage ? Le point ne va pas sans difficulté. Tenons-nous-en pour l'instant aux murailles des villes, et notamment à celles d'Ecbatane. Il est évident qu'en ce qui les concerne la première supposition doit être écartée, non seulement par tout ce que l'on sait de l'état de l'astronomie à l'époque où elles furent construites, mais de par leur disposition même. Peintes aux couleurs des planètes, ces murailles, en leur ensemble, réalisaient manifestement la digue du ciel, le chemin planétaire, éminemment celui du Soleil et de la Lune, en un mot l'écliptique et la zone zodiacale. Reste cette solution de bon sens que l'architecte aurait crénelé toute sa muraille, bien que les créneaux fussent « étymologiquement » des levers (ou des couchers) parce que l'emploi pratique, et peut-être la simple esthétique auraient eu dans son esprit le pas sur les préoccupations de symbolique que nous tentons de restituer. Si l'on a mis des créneaux-ziqqurrat au Nord et au Sud comme à l'Est, c'est que ces créneaux ne sont pas de simples points astronomiques, mais de bons écrans de brique pouvant abriter chacun un archer. Ce serait pour ces raisons positives et impérieuses que l'on n'aurait pas reculé devant le paradoxe astronomique. Ainsi présenté, l'argument ne souffre pas la discussion.

Peut-être cependant reste-t-il incomplet. En réalité, nous croyons que de telles distinctions demeurent beaucoup plus abstraites qu'on ne le croit ordinairement et qu'à date ancienne les fins pratiques et les conceptions religieuses et magiques sont bien plus étroitement associées : la chaîne des raisons positives suit terme à terme celle des raisons symboliques et la relation est naturellement réciproque. Il serait ici inconsidéré, une fois admise la raison d'emploi tactique, de négliger la valeur religieuse, en la réduisant à l'accessoire : ce serait s'interdire toute compréhension du plan d'Uruk ou d'Ecbatane. Les deux aspects vont de pair et se séparaient sans doute moins clairement dans la pensée des fondateurs que dans la nôtre.

N'oublions pas en effet qu'à Sārnāth, sans aucune raison pratiquement valable, et alors que d'autre part le monument porte l'empreinte évidente des influences occidentales, nous avons déjà rencontré et résolu un apparent non-sens astronomique qui est du même ordre : les levers héliaques y sont répartis aux quatre orients, autrement dit l'orient s'y déplace de l'Est au Sud, à l'Ouest et au Nord. C'est donc exactement (bien qu'en réduction), tant par la valeur des éléments que par leur répartition, tout le problème que nous pose parallèlement le symbolisme du crénelage mésopotamien.

Pour le pilier indien, la solution est acquise. Nous avons montré comment les orients planétaires de Sārnāth se répartissent sur la sphère des mouvements

annuels [1]. Disons pourtant que cette sphère reste celle de l'astronomie copernicienne : il faudrait apporter quelques accommodements au système afin d'obtenir des correspondances tout à fait exactes. Mais ici l'approximation suffit [2]. Disons simplement qu'on est forcé de se référer aux orients annuels, ou cosmiques, dès que l'on veut s'expliquer d'une façon le moins du monde intelligible le « tour d'horizon » que le gnomon sacré de Sārnāth fait accomplir au soleil.



Comment cet *horizon annuel* s'est-il présenté à l'esprit des anciens, et à quoi répond-il dans les faits ? La première idée de cette construction intellectuelle aura sans doute été donnée par l'observation facile d'une périodicité dans les déplacements des levers solaires au Sud et au Nord du point vernal. On aurait alors redressé ces déplacements en les reportant sur un grand cercle, — somme toute notre écliptique, — partagé en quatre (deux équinoxes, deux solstices) par deux couples d'oppositions planétaires. Ce serait ainsi de pure astronomie babylonienne que nous retrouverions à Sārnāth, et là précisément on pouvait l'attendre, puisque le pilier aux lions, ne serait-ce que par son style, constitue la preuve la plus frappante que l'on ait d'une influence occidentale sur l'Inde.

Cela dit, le passage de l'horizon du lieu à l'horizon annuel n'est plus impossible à saisir. L'astre ne décrit, par ses levers, qu'un arc limité de l'horizon réel ; mais on a résolu de considérer ce mouvement qu'il paraît prendre comme la projection du tour complet effectué sur un grand cercle, — son chemin réel, — à tous les points, duquel il se présente périodiquement dans le cours du temps. Voilà l'horizon cosmique. Les conjonctions du gnomon indien doivent lui être rapportées : de même sans nul doute les créneaux-ziqqurrat, s'ils sont bien les emblèmes de levers. Qu'est-ce, en effet, que jalonner une muraille de ces levers (rosaces et créneaux), sinon reporter sur l'horizon cosmique, en un cycle complet, les déplacements des levers observables sur un arc seulement de l'horizon du lieu ? [3]

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 375 sq.

(2) Bien entendu, la sphère dont nous avons emprunté le schéma à M. A. Jeremias ne prétend pas plus rendre compte directement du système astronomique indien que babylonien. Elle fait seulement apparaître l'ordre réel des phénomènes qui s'offraient aux yeux des anciens, et dont elle exprime la loi mieux qu'ils ne la pouvaient comprendre, nous mettant par là en mesure de préciser à quoi, dans la nature, correspondait la disposition de leurs symboles.

(3) Le plan rectangulaire ou carré des constructions mésopotamiennes n'exclut pas ce symbolisme cyclique ; nous savons que sa signification est schématique et non descriptive : il procède de la fixation des orients saisonniers, en même temps que de raisons pratiques assez évidentes.

La déduction nous semble d'autant plus assurée qu'elle nous ramène à l'interprétation des enceintes dont nous étions partis, et qui se trouvait déjà assez bien fondée indépendamment d'elle. Les sept murs aux couleurs des planètes sont clairement, disions-nous, la digue du ciel descendue sur la terre, la réplique royale du monde céleste. En leur ensemble ils répondent au parcours aérien des astres, à leurs cycles : les créneaux-ziqqurrat, images des levers astraux, ne faisaient que marquer les étapes de ces cycles. En partant d'eux, c'est-à-dire de l'élément formatif de la muraille, on parvient donc facilement à reconstituer le sens allégorique déjà reconnu à celle-ci : la thèse trouve dans ce recoupement une preuve presque mathématique.



Mais ce n'est pas seulement le groupement des murailles planétaires, prises pour elles-mêmes, c'est la composition générale de la ville qui trouvera son explication dans ces analyses : la description d'Ecbatane, notamment, prendra par elles un sens plus assuré. En effet, l'uranographie mésopotamienne ne semble pas reconnaître sept « digues du Ciel », mais une seule, que suivent plus ou moins parallèlement les routes tracées par les planètes (1). La perspective d'Ecbatane réalise fidèlement cette conception : chaque crénelage, chapelet de levers juxtaposés, est la voie suivie de jour en jour par la planète dont la couleur le caractérise et tous ensemble recomposent la grande Digue céleste telle qu'elle est dessinée devant nos yeux, dans les airs pour ainsi dire, par les mouvements réels des sept astres. Il était nécessaire que l'on vît à la fois tous les crénelages, car c'est seulement ainsi que se trouvait reconstitué le spectacle astronomique, en son unité naturelle.



Il faut cependant noter que le créneau à rosace n'est pas forcément lié à ce seul état étudié et très complexe du dispositif : il a pu jalonner déjà le tour du ciel, en figurant les levers astronomiques, dès le temps où les étages suc-

(1) Sur les raisons profondes de cette matérialisation de la bande zodiacale, on se reportera, du côté de la Chine, à H. Maspero, *L'Astronomie chinoise avant les Han*, TP., vol. XXVI, 1928-29, p. 275-76. L'équateur était une idée, se trouvant posé par la définition géométrique de son rapport avec le pôle. Au contraire, les déplacements irréguliers des planètes échappaient alors à toute définition mathématiquement constructible. C'est l'observation seule qui les montrait toujours contenus dans une région du ciel bien délimitée. Instruit sur celle-ci par la perception et non par la raison, l'esprit humain se l'est donc représentée, de prime abord, comme un objet matériel : on l'a nommée en Chine la Route Jaune, *Houang tao* 黃道, « le long de laquelle le soleil et les planètes se mouvaient ». L'Equateur, lui aussi parfois réalisé matériellement, serait toujours, de par ses origines, demeuré plus abstrait. Cette page de M. Maspero éclaire le système babylonien ; elle nous paraît, plus généralement, une contribution d'une importance considérable à l'histoire de la pensée.

cessifs ne représentaient encore que des « tranches » cosmologiques. On reconnaîtra sans doute qu'il convenait à merveille à la représentation du trajet des astres, indépendamment de tout le symbolisme structural ultérieur.

L'astronomie assyro-babylonienne conjugue la notion de la culmination supérieure avec celle de la culmination inférieure. M. Jeremias le remarque à propos de la représentation du monde sous l'aspect d'une montagne astrale, et il aboutit pour la double course du Soleil dans les deux hémisphères au schéma ci-contre (fig. 39).

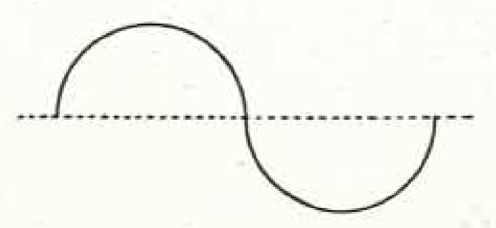


Fig. 39. — Schéma des culminations inférieure et supérieure du soleil.

Or, on n'ignore pas non plus que dans la conception iranienne, qui procède pour une bonne part des idées babyloniennes, les deux parties de cette course ont été distinguées, comme étant l'une « bonne » et l'autre « mauvaise ». Chacune de ces moitiés valait par elle-même et suivait soit Ahuramazda, soit Ahriman. En fin de compte, de sept planètes on en a fait deux fois sept : une heptade du côté d'Ahriman, l'autre du côté d'Ahuramazda. C'est toujours, dit M. Jeremias, l'image babylonienne d'un monde astronomique double, formé de deux parties opposées, — ou même comme il l'a écrit d'une manière si frappante et pour nous si instructive, formé « d'une ziqqurrat vers le haut et d'une autre vers le bas, selon la terminologie [babylonienne] » [1]. Ces mots évoqueront aussitôt le crénelage des édifices sargonides, où nous avions justement reconnu une figuration « en série » de la montagne cosmique. Qu'on se reporte au schéma de la figure 37 et que par là-dessus on relise la description de Perrot et Chipiez : « Tous les merlons sont identiques et entre deux merlons s'ouvre l'embrasure, qui n'est que la répétition du merlon en sens inverse » — comment n'en pas conclure que si le merlon est une ziqqurrat, l'embrasure en est une autre, la tête en bas, et évidemment celle même dont vient de nous parler M. Jeremias ? La culmination supérieure et la culmination inférieure sont ainsi représentées à la fois (fig. 40) — tissées ensemble, pourrait-on dire. Leur entremêlement compose la course cyclique de l'astre,

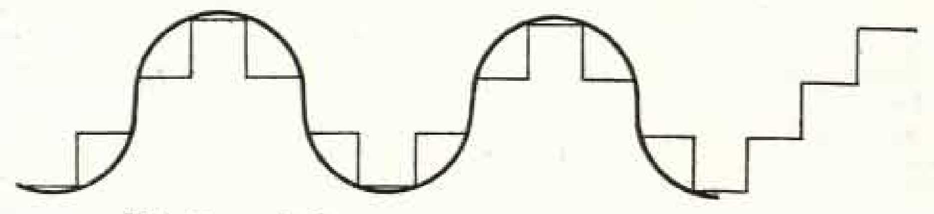


Fig. 40. — Schéma astronomique du crénelage a merlons.

(1) A. Jeremias, *Handbuch* ², p. 308, n. 4.

comme c'est bien le cas, en fait, dans la nature, où ces sommets opposés sont atteints alternativement. On sait par ailleurs que le diagramme magique fondamental de la bi-polarité cosmique est fait de deux triangles opposés se touchant par la base (fig. 41, *a* ; le « mont » du Nord, par convention, en trait plus fort), et que le symbolisme s'est évertué à le modifier ésotériquement, tout en en gardant le principe graphique : on a des témoignages sans nombre de ces spéculations [1] et en particulier de celles qui, par un simple engagement, aboutissent à l'hexagramme (fig. 41, *b*). La bande crénelée des Assyro-Babyloniens, en comptant les creux, serait un symbole de même nature, où interviendrait en outre un mouvement latéral de décalage. Si nous répétions sept fois la ligne sinueuse de la figure 40, représentant le chemin d'un astre, nous arriverions, par superposition, à un graphique structural identique à la figure 119 du *Manuel* de M. Jeremias, où est retracée la superposition ondulante des sept chemins planétaires sur un déroulement du zodiaque (fig. 42). Ajouterons-nous que c'est là du même coup le schéma

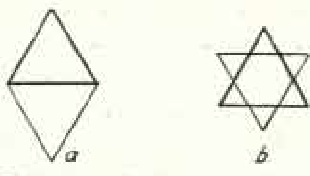


Fig. 41. — Le mont bi-polaire et l'hexagramme, d'après M. A. Jeremias.

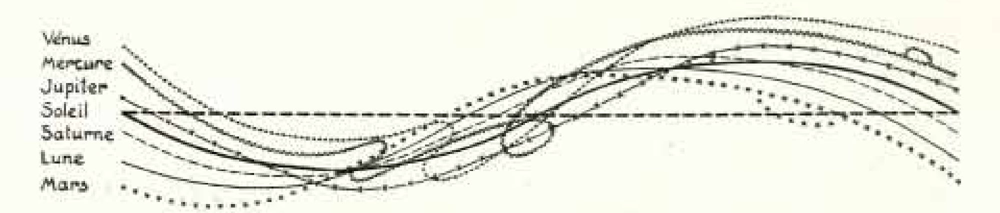


Fig. 42. — Schéma des parcours planétaires, d'après M. A. Jeremias.

des hauts de mur d'Ecbatane, lesquels, en bloc, prétendraient, comme on l'a vu, figurer une synthèse de cette apparence astronomique ? Et finalement l'idéogramme d'Uruk revient aussi à ce dispositif, par la similitude reconnue entre la constitution symbolique de l'arc-en-ciel et celle du zodiaque.



Le principe de composition suivi de la sorte pour l'ornementation symbolique et la réalisation architecturale de la cité mésopotamienne nous semble identique au principe du chapiteau de Sārnāth : c'est une rupture volontaire avec l'aspect du ciel vu de cette terre, à quelque instant de la durée que ce soit. Le fait est évident pour le monument indien, dès que l'on pénètre le sens

(1) A. Jeremias, *Handbuch* [2], p. 196 sq.

caché du paradoxe des levers du soleil à l'Est, puis au Sud, à l'Ouest et au Nord. Ce ne l'est pas moins, croyons-nous, dans le cas des villes ou des palais mésopotamiens, où les levers des astres, de créneau en créneau, font le tour complet de l'horizon : même absurdité, qui cesse, quand on rapporte le mouvement non plus à l'horizon du lieu, mais bien à l'espèce d'horizon que constituent le cycle annuel, ceux des parcours planétaires et, plus loin encore, celui de la Grande Année [1].

Le témoignage d'Hérodote, appuyé sur l'analyse directe, que nous venons d'essayer, des éléments architecturaux décrits par lui, nous permet de concevoir assez exactement la position religieuse du voyageur se dirigeant vers la ville, lorsque du dehors il la voit se dresser devant lui. Les murailles lui figurent les astres, ceux-là mêmes qui passent au-dessus de sa tête. Mais, placé comme il l'est, il aperçoit les murs symboliques, et avec eux la course architecturale des astres, *par le côté*. C'est là une idée assez difficile à prendre comme il faut, mais qui est cruciale, et qu'il est essentiel de ne pas manquer : les murs assyriens sont les astres, non plus sur nos têtes, dans l'espace que l'horizon du lieu circonscrit pour notre vision, mais de côté, dans le grand espace.

Fixés au même endroit de la terre, les hommes voient de leurs yeux, dans le cours du temps, le soleil, la lune et les planètes prendre différentes positions sur la sphère céleste. Mais ces mouvements apparents sont compliqués, impossibles à déchiffrer directement. A l'époque où nous place la documentation architecturale, on sait que l'astronomie avait déjà été conduite à restituer, au delà de ces apparences immédiates, quelques constructions simples tendant à expliquer les positions relatives des corps célestes et leurs déplacements observables. Selon nous, c'est précisément ce que l'architecte des enceintes planétaires a matérialisé, en extrayant à la fois des circonstances de lieu et de la succession des apparences relatives à celles-ci, un schéma concret des mouvements célestes qui constituât la loi ou l'essence de ces apparences et qui, par sa définition même, se trouvât placé hors du temps et de l'espace locaux.

Sans doute l'aspect extérieur de la structure urbaine découle-t-il en partie de la nature des choses : en plaine, on ne saurait voir une haute citadelle autrement que d'en bas et de côté. Mais Hérodote nous l'a bien dit, ce n'en est pas moins à dessein que l'agencement des murs avait été étudié, de telle sorte « qu'une enceinte ne dépassât la précédente que de la hauteur des créneaux ». A ce qu'il semble, nous en tenons désormais la raison : les crène-

---

(1) Tirera-t-on du nombre des créneaux, là où il sera possible de le déterminer, quelques renseignements sur le cycle représenté par l'ensemble du crénelage ? Ce problème, croyons-nous, mériterait de retenir l'attention des assyriologues. Nous ver) rons bientôt, en effet, le rôle joué par le nombre des jours de l'année mystique (360- à la périphérie de systèmes allégoriques analogues à celui dont nous tentons ici de suggérer une interprétation. Sur l'année magique de 360 jours, cf. déjà ci-dessus p. 718, n. 1.

lages alignent devant nous les levers des astres. De ceux-ci, les murs sont les voies célestes ; l'exacte superposition des créneaux reconstitue de la sorte l'étagement du ciel, tel qu'il apparaîtrait non plus de cette terre, où se bâtit la ville, mais du dehors, aux yeux de celui qui pourrait prendre, dans l'espace et le temps, une perception d'ensemble du cosmos.



Il faut tenir compte de ce que le centre mystique des villes mésopotamiennes était la « tour » à étages, la ziqqurrat royale, lien du ciel et de la terre. Ce monument passait pour aller effleurer le ciel au point central autour duquel s'ordonnent tous les mouvements cycliques, en un mot au pôle cosmique. Le roi, symboliquement placé à ce pôle, voyait dès lors le monde circuler symétriquement autour de lui : dans le cas des sept enceintes planétaires notamment, celles-ci l'entouraient de la même manière que les parcours réels des astres enserrent concentriquement le pôle. Du haut de sa ziqqurrat, il voyait les murs comme du pôle, il eût vu tourner les planètes. Le système est donc cohérent et le dispositif architectural réalise une transcription satisfaisante de la cosmologie alors en faveur, aussi bien quand on le prend de son centre et d'en haut, en perspective plongeante, que lorsqu'on l'examine du dehors et de son pied, en perspective remontante. Dans ce dernier cas, les yeux sont en effet nécessairement conduits, par l'étagement des crénelages, jusqu'à la masse de l'édifice royal, qui domine la cité et où se situe par convention le pôle céleste.

Nous touchons ainsi à l'interprétation d'ensemble de la « phrase » architecturale constituée par les enceintes planétaires ayant, en leur centre, le palais sacro-saint du roi : c'est la ronde des planètes autour du pôle cosmique. Les éléments structuraux dont nous la déduisons fourniraient déjà à cette notion une base assez solide ; mais il n'est sans doute pas nécessaire d'insister beaucoup sur sa justification : on sait en effet qu'elle constitue bien le principe essentiel non seulement de l'art, mais de la spéculation cosmologique assyro-babyloniens à la date où nous met la documentation archéologique. Il n'est même pas impossible de retrouver dans l'évolution des théories du monde et dans les partis pris dont elles témoignent dès le début, la provenance de cette perspective remontante, clef de la composition des villes « planétaires ». Il s'agit tout simplement d'une construction du pôle cosmique, à partir d'un plan de base, par l'interposition entre ce plan et lui de structures imitant artificiellement la structure étagée attribuée à l'univers.

On doit chercher les premiers antécédents de ces conceptions à un niveau de l'observation astronomique que M. Kirfel a très nettement caractérisé et que nous avons déjà évoqué à sa suite. Toutes ces spéculations pseudo-scientifiques remonteraient à la perception initiale d'une calotte circumpolaire où les constellations restaient visibles en toutes positions. Cela faisait apparaître

la présence d'un axe du monde ne passant point par le zénith du lieu d'observation, mais s'en allant obliquement dans le ciel du côté du Nord.



Notion déjà savante : pour en comprendre la formation, on doit admettre (d'accord avec la documentation ethnographique et philologique, védique notamment), que l'idée primitive la plus naturelle, avait été de se représenter la terre comme un grand disque coiffé d'un bol renversé (= le ciel), soutenu au-dessus d'elle par quelque puissance mythique ; le point le plus haut, le fond du bol, était au zénith, tandis que les bords descendaient vers le cercle fuyant de l'horizon. Il en résultait la notion plus ou moins fabuleuse d'un axe, mais d'un axe de symétrie et non pas de rotation (comme celui que devaient plus tard imposer des considérations astronomiques) : il partait verticalement du centre de la terre et gagnait le zénith.

L'observation des déplacements circumpolaires ayant conduit à reporter au septentrion l'axe des mouvements célestes, ce nouvel axe du monde est entré en conflit avec celui que la perception immédiate avait paru mettre au centre de la terre habitée par les observateurs. On a conservé des témoignages anciens et fort remarquables sur différentes manières de résoudre l'antinomie. Pour les Chinois par exemple, il y aurait eu un déboîtement du ciel et de la terre : le centre de cette dernière demeure identique à celui de l'Empire, mais le ciel a basculé sur le côté en entraînant nécessairement avec lui le centre des mouvements astronomiques ; par rapport à la terre, le pôle céleste est désormais excentrique. La solution mésopotamienne, transmise par la suite à l'Inde, est plus hardie. C'est une solution « relativiste » ; elle reporte le centre de la terre elle-même sous le pôle céleste, c'est-à-dire au Nord. On n'a pu admettre en Mésopotamie qu'il y eût dans le monde deux symétries concurrentes, l'une terrestre, l'autre céleste, dont les axes se présentassent de travers l'un par rapport à l'autre. Il était acquis que l'axe du monde, d'abord rapporté à la terre, passait par le centre de sa surface ; cet axe devenant l'axe des cycles célestes et se reportant au Nord, la combinaison la plus satisfaisante des deux idées a consisté à concevoir que nous ne sommes pas au milieu de la terre, mais sur le côté de celle-ci, centrée au Nord. Conclusion encore incomplète : l'axe du monde ne se place pas simplement au Nord de nous, il semble sortir obliquement du sol, au lieu d'être parallèle à la verticale du lieu d'où nous l'observons. Le seul moyen de s'expliquer cette obliquité était de supposer enfin que la terre entière se soulevait et se voûtait en dôme du Sud au Nord : voilà pourquoi la verticale au pôle n'est pas parallèle à la nôtre. Les hommes habitent la partie Sud, autrement dit le pied de la masse terrestre. Celle-ci, culminant au Nord en sa totalité, n'est pas autre chose que le Mont du Monde, le Monde comme mon-

tagne, du système cosmologique « pyramidal » résumé par le schéma que nous avons commenté plus haut [1].



La théorie, présentée d'une manière peut-être un peu abstraite dans la *Kosmographie der Inder*, nous semble cependant susceptible d'être très solidement et concrètement appuyée, tant par les témoignages archéologiques que par la documentation védique. Celle-ci, dans ses couches anciennes, fait de fréquentes allusions à un support cosmique ; seulement, à cette époque, il est oriental plutôt que septentrional et répond à des préoccupations où la part de l'astronomie est bien plus faible. Le pilier de Sārnāth sera plus tard une réalisation habile et très étudiée de l'axe du monde, retiré des circonstances locales. Mais au delà de ce symbolisme savant nous avons déjà indiqué, dans le cours de notre quatrième partie, une longue histoire des croyances, roulant sur l'idée d'une union primitive du Ciel et de la Terre, décollés l'un de l'autre, à la Création, pour permettre à celle-ci de se développer dans leur intervalle. L'instrument de cette séparation a naturellement été, dès les plus hautes époques, le sujet de prédilection de l'imagination mythologique. Ce fut tantôt un arbre, tantôt un pilier, tantôt un géant, comme Shou en Egypte, ou l'Atlas classique.

Mais à ce moment, c'est-à-dire avant toute synthèse uranographique, est intervenu un processus de spécification que l'on suit avec une netteté particulière dans les textes indiens. L'entrée de la lumière au lever du jour a paru la figuration même de l'aventure cosmogonique : le soleil écarte de la terre les ombres qui, descendues du ciel, la couvraient comme un voile solide. En même temps les êtres sont tirés de l'anéantissement du sommeil et revivent : le monde est neuf. « Les deux mondes qui paraissent rétrécis et confondus pendant la nuit, dit Bergaigne, semblent élargis et séparés au

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, fig. 25, p. 374. M. Kirfel avance l'hypothèse assez plausible qu'une montagne véritable située au Nord des observateurs aurait pu contribuer à suggérer l'idée. Certaines constellations circumpolaires passaient réellement derrière sa cime : de là à concevoir que les astres tournant « plus bas » dans le ciel circulaient derrière le pied de cette montagne et derrière la masse terrestre prise pour le prolongement de la montagne, ou même comme une montagne totale dont l'autre était la pointe, il n'y avait plus un pas infranchissable.

M. Kirfel attribue enfin à la difficulté d'admettre que la terre ne fût pas plate la solution bâtarde qui a ramené par la suite ce mont cosmique à ne plus être le Mont de la Terre, mais seulement un mont au centre de la Terre, redevenue un vaste plateau coupé d'océans, ou au centre d'un Océan semé de continents dont l'un forme le monde habité par nous. Le mont médian, le Meru dans l'Inde, n'est plus alors qu'une sorte de bouton central ; il cesse d'être le point terminal où aboutit l'exhaussement de sa la Terre ; mais comme nous allons le constater bientôt, il conserve plus d'une trace de position primitive.

lever du jour, et certaines formules nous montrent en effet Indra en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, 'faisant briller le soleil'. *ṚV.*, VIII, 3, 6, 'engendrant le soleil et l'aurore', III, 32, 8, 'ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil', I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes 'comme l'aurore' et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a 'fait croître comme le soleil'. Le vers X, 111, 5 enfin porte expressément qu'Indra a étendu c'est-à-dire agrandi le ciel 'tout grand qu'il est' avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi 'l'étai' avec lequel il le soutient. » (1) Dans les rituels brâhmaniques, la colonne de feu et de fumée d'Agni s'élevant vers le ciel passe pour en être le support et il est bien vraisemblable que c'est par une assimilation du feu humain du sacrifice avec le soleil, instrument du sacrifice cosmique (2). Les poteaux du sacrifice assument encore ce rôle, et toujours par la même assimilation, car ils sont explicitement identifiés aux Aurores (3). Enfin on relèvera que Viṣṇu, considéré à son tour comme le soutien du ciel, remplit cet office en fixant d'abord la « pointe » orientale de la terre (4).

Si l'on passe à l'*Atharvaveda* et aux *Brāhmaṇa*, on rencontre tout particulièrement en cette traditionnelle fonction d'étai un dieu, Aja Ekapād, mentionné déjà dans le *Ṛgveda* ; c'est, étymologiquement, ce « bouc à un pied », sur lequel on a beaucoup discuté : peut-être équivaut-il à l'origine, à une figure de l'éclair (5) et comme tel il fallait s'attendre à ce qu'il ait pu déjà « soutenir » les deux mondes, en faisant cesser pour un instant les ténèbres de l'orage qui les rapprochent presque aussi étroitement que la nuit. Mais ce qui nous intéresse davantage, c'est qu'il s'est bientôt confondu avec le Soleil, et localisé, par la même occasion, à l'Est du monde, en tant que support cosmique (6).

M. Przyluski a récemment consacré à Aja Ekapād une étude où il passe en revue les divers antécédents que les textes anciens et la littérature plus tardive conduisent à lui attribuer. Il conclut : « Diverses représentations réelles ou mythiques s'accordaient à suggérer l'image monstrueuse d'Aja Ekapād : trombe, décrue pendant la saison sèche, bouc solaire, arbre cosmique, [nous ajouterions l'éclair]. Sans le témoignage des contes et de l'épopée on n'arriverait pas à comprendre que le soleil éclatant a un long support obscur parce que l'animal solaire est perché sur l'arbre du monde » (7).

---

(1) Bergaigne, *Rel. védique*, II, p. 194.

(2) *Ibid.*, I, p. 244.

(3) *Ibid.*, I, p. 244, 266 ; III, p. 123 ; aussi L. Renou, *Les Maîtres de la Philologie védique*, Ann. Mus. Guimet, Bibl. d'Etudes, XXXVIII, Paris, 1928, p. 52 sq.

(4) *ṚV.*, VII, 99, début ; cf. X, 110, 4.

(5) A. A. Macdonell, *Vedic Mythology*, p. 73-74.

(6) *Tait. Br.*, III, 1, 2, 8.

(7) J. Przyluski, *Deux noms indiens du dieu Soleil* in *Rapson Studies*. BSOS., VI, 2, p. 458 ; cf. Hopkins, *Epic Mythology*, p. 85, 146 ; Keith, RPhVU., I, p. 137, etc.

Mais c'est une tradition commune, dans les anciens systèmes cosmologiques, que de placer cet arbre à l'Est, et d'y rattacher le soleil levant, qui est son fruit ou un oiseau dans ses branches. On évoquera, du côté chinois, le mûrier sacré qui « fait lever le soleil et joue le rôle de support 扶 du ciel » (1) et peut-être jusqu'à l'idéogramme de l'Est lui-même 東 qui figure le soleil 日 montant derrière un arbre 木, bien qu'il soit impossible d'y faire le départ d'une représentation naturelle et de la systématisation cosmomythique. Dans les textes indiens, Agni, le classique régent de l'Est, Agni qui sépare les deux mondes en les étayant, *ṚV.*, I, 67, 5 ; VI, 8, 3 ; qui soutient avec sa flamme ou sa fumée la voûte céleste au-dessus de la terre, III, 5, 10 ; 4, 6 ; qui fait monter le soleil dans le ciel, V, 6, 4 ; IV, 3, 11 ; qui est l'étendard (*ketu*) du sacrifice, et comme tel équivaut à l'aurore (rapprocher I, 113, 19 et III, 8, 8) — cet étendard soutenant le ciel à l'Est au lever du jour ; Agni qui enfin est lui-même directement identifié avec une colonne, IV, 5, 1, et constitue somme toute le type même de l'étai cosmique oriental, se trouve précisément comparé plusieurs fois à un arbre cosmique aux mille branches, VI, 13, 1 ; VIII, 19, 33 ; IX, 5, 10.

Voilà un ensemble cohérent de traditions où aucun rôle appréciable n'est réservé à l'idée d'une rotation de la sphère céleste autour de l'axe Nord-Sud du monde : il est donc clair que cette notion de l'axe géométrique du monde, où devait s'accuser la prédominance de l'astronomie, a été précédée dans la conscience religieuse par la représentation d'un simple étai cosmique, chargé de supporter le poids des mondes superposés plutôt que de régler leurs mouvements réciproques, et localisé à l'Est.

Le brassage des peuples — peuples arrivés à des niveaux inégaux de culture — devait forcément avoir pour effet de mettre en contact les deux systèmes, et les affinités évidentes qu'ils présentent ne pouvaient manquer de les rapprocher. Il semble que la documentation védique permette de surprendre l'instant où ils se sont combinés.

De tout temps, le *Ṛgveda* a lié l'idée de la séparation des mondes à celle de leur fixation : c'est une démarche naturelle de l'esprit, et nous avons vu en outre quelle apparence d'intérêt pratique a pu lui donner la conception que l'on se faisait des tremblements de terre. On s'inspirait notamment de la combinaison cosmologique lors de l'établissement d'une maison. Le poteau symbolique étayant les mondes lors du sacrifice se retrouve encore, note BERGAIGNE, « dans la cérémonie qui doit précéder la construction des maisons et l'un de nos vers, V, 62, 7, a été précisément appliqué à cette cérémonie » (2). D'ailleurs la Création elle-même est identifiée à la construction d'une maison : Viṣṇu « ouvre » les mondes pour procurer dans cet intervalle une habitation à

(1) GIESELER, *Les symboles de jade dans le taoïsme*, loc. cit., p. 174.
(2) *Rel. véd.*, I, p. 124, n. 1.

l'homme, VII, 100. On se référera aussi, dans le rituel de l'Inde moderne, à la fixation magique de la tête du Serpent cosmique au-dessous de toutes demeures pour protéger celles-ci contre le danger des tremblements de terre [1].

Il ne faut pas oublier, d'autre part, que la présence symbolique du Ciel et de la Terre en leur totalité à l'emplacement du sacrifice avait conduit à se les représenter y arrivant et en repartant. Ces images offraient comme l'amorce d'une considération plus savante et plus régulière des mouvements astronomiques. BERGAIGNE écrit : l' « idée que le ciel et la terre sont fixés à leur place par les dieux ou les sacrificateurs en suggérait assez naturellement une autre, celle d'un mouvement antérieur de l'un et de l'autre monde. L'idée du mouvement semble combinée avec celle de la stabilité au vers X, 89, 4 où les deux mondes étayés et séparés par Indra sont comparés à deux roues à la fois séparées et retenues par l'essieu. » [2] L'image se trouve déjà au vers VI, 24,3 (et cf. X, 88, 14). Mais elle n'est pas aussi aisément suggérée que le suppose BERGAIGNE par la croyance à une « arrivée » du ciel et de la terre : la *fixation* de ces deux éléments sort bien de cet ordre ancien de spéculations, mais la *rotation* autour d'un axe est visiblement d'origine astronomique et témoigne d'une nouvelle pente de l'esprit. Les pages qui précèdent nous laissent apercevoir en cet essieu cosmique une combinaison du fruste étai et de l'axe savant du monde, produits de deux enchaînements de pensées, historiquement et logiquement distincts.



Architectures, rituels et cosmologies reflètent également les progrès de l'astronomie. Autant que nous en puissions juger, le mouvement est déjà sensible dans l'archéologie mésopotamienne. D'après la description de M. WOOLLEY, la vieille ziqqurrat d'Ur était le monument d'un symbolisme cosmique encore à la fois embrouillé et rudimentaire et contrastait par là avec la belle ordonnance des futures constructions planétaires. « Les terrasses supérieures étaient étrangement irrégulières ; étroites dans le sens de la longueur, elles étaient plus larges aux extrémités, de sorte que l'étage supérieur se rapprochait plutôt du carré ; à l'extrémité Sud-Est, la terrasse inférieure était plus basse qu'au Nord-Ouest ; un escalier central en partait pour conduire au sanctuaire de l'étage supérieur. L'entrée se trouvait sur la face Nord-Est. Trois escaliers d'une centaine de marches convergeaient vers une porte monumentale au niveau de la terrasse inférieure, les deux escaliers latéraux appuyés contre le mur de la ziggurrat, l'escalier central s'élevant

(1) Supra, p. 611 sq.
(2) *Rel. véd.*, I, p. 240.

hardiment perpendiculairement à la construction. » Il n'est pas inutile de signaler ces dissymétries, pour rectifier les restitutions trop géométriques de Chipiez. La ziqqurrat est un monde, dès cette haute époque, mais non pas encore le monde stellaire : « Au moins dans la période tardive où la tour fut restaurée par Nabonide de Babylone, et probablement aussi au temps d'Ur-Nammu, les étages symbolisaient les divisions de l'univers, le monde souterrain, la terre, le firmament ; il fallait toutes les franchir pour s'approcher de la Maison de Dieu. » Cependant la progression vers la cime pointant dans le ciel était déjà très notable, à travers cette complexité de lignes. « Le plan peut avoir été primitif et laid, une simple superposition de cubes, tel qu'il est, alors que les volumes prédominent, toutes les lignes attirent l'œil vers le haut et le centre, jusqu'au temple qui était le couronnement religieux et artistique de toute la construction. Cette conception éthique était appuyée par la division horizontale en terrasses, qui contrastaient avec les lignes convergeant vers le sommet sans les interrompre ». (1)

C'était donc un escalier du ciel, mais dont les plans successifs marquaient seulement les niveaux d'une cosmologie assez fruste, et ne s'appariaient pas encore avec les cycles planétaires. On n'en saisit d'ailleurs que plus clairement, dans cette phase, l'étroit rapport de la construction architecturale du sommet du monde — les différents étages s'exhaussant successivement pour l'élever au-dessus de la plaine — et de la théorie cosmologique selon laquelle, dans la nature, ce même sommet, localisé au Nord, forme comme la pointe d'un mont total culminant avec lui. Dès l'origine, les ziqqurrat, ces microcosmes, n'ont-elles pas été en même temps conçues comme des montagnes artificielles ? (2) Elles étaient déjà par conséquent le cosmos interprété comme une montagne : preuve suffisante que la notion existait.

---

(1) L. Woolley, *Les Sumériens*, p. 147-48.

(2) « Une des raisons qui font supposer que les Sumériens étaient à l'origine un peuple de montagnards est que leurs dieux sont souvent représentés se tenant sur des montagnes ; il s'ensuit naturellement que dans leur premier habitat ils adoraient les dieux sur des lieux élevés et sur chaque colline élevée. Arrivant dans la plaine alluviale de la Mésopotamie du Sud, ces montagnards se trouvèrent en face d'une grosse difficulté : l'absence de collines pour y pratiquer convenablement leurs rites. Mais le caractère marécageux du sol et les inondations renouvelés apprirent très vite aux premiers colons que leurs constructions de boue devaient être élevées sur des plates-formes naturelles ou artificielles ; de cette précaution nécessaire et de la conception traditionnelle du temple de colline résulta la ziqqurrat, montagne artificielle... et la ziqqurrat portait le nom de « Montagne du Dieu » ou « la Colline du Ciel ». L. Woolley, *Les Sumériens*, p. 145-46. On notera que si la ziqqurrat illustre la conception « polaire » d'un univers se voûtant vers le Nord, son lien avec les anciens hauts-lieux est moins direct que ne l'admet ici M. Woolley. Toutefois, si l'on tente de remonter au delà de la systématisation astronomique, l'hypothèse de ce savant reprend toute sa valeur : il est clair que ce doit être à l'image d'une grande montagne (peut-être située au Nord des observateurs, cf. p. 749, n. 1) que le monde aura d'abord été conçu comme *la* grande montagne.

Plus tard apparaîtront des tours à sept étages, mis un à un en relation avec les sept planètes et peints de leurs couleurs : on les nommera « temples des sept zones » [1]. C'est qu'entre temps l'astronomie, fondée sur la pratique astrologique dont elle sortait, mais qu'à son tour elle renforçait, avait crû en précision, en profondeur et en autorité. Corrélativement, les parties hautes du schème cosmique avaient appelé à elles l'intérêt et s'étaient organisées et perfectionnées, en se réglant principalement, pour leur superposition, sur l'heptade planétaire. Sept zones terrestres ont même fini par se trouver établies ici-bas à l'image de l'échafaudage des cieux ou des cycles planétaires. Aussi n'est-il pas surprenant qu'au lieu d'une superposition de trois ou quatre plans sur le modèle de la cosmologie antique, ce soient maintenant les sept zones, répliques des chemins tracés en plein ciel par les astres, que l'on ait prétendu utiliser pour gagner le faîte cosmique, surplombant toutes choses ; celui-ci n'a pas eu à changer de place, ni dans la théorie de la nature, où il demeure toujours le Pôle du Monde, ni dans le symbolisme architectural, qui ne cesse pas de le rechercher à la pointe de la ziqqurrat : les constructeurs entendent toujours bâtir le pôle et le rendre matériellement accessible, au centre du royaume.



On conçoit mieux maintenant la genèse de ce symbolisme. Placer le centre réel du monde au pôle Nord n'est sûrement pas une attitude primitive de l'esprit : on l'a plutôt mis d'abord au centre de la terre habitée par les observateurs. Là, en ce centre, régnait un pouvoir politique autour duquel le monde connu semblait s'ordonner. Ce n'est sans doute que par la suite qu'on en a pu venir à voir le monde tourner autour d'un pôle rejeté au loin vers l'horizon du Nord, et où l'axe sortait de terre, obliquement couché par rapport à nous.

Cette idée est savante : en son accord avec les faits, elle est, une fois formée, à la fois satisfaisante et impérieuse. Elle fournissait à l'apparence cosmique un centre effectif de circulation et de répartition. Or, la place du Dieu était nécessairement à ce « milieu » septentrional de toutes choses, et on l'y a mis. Mais dès lors la position de la capitale royale n'avait plus de sens religieux. Par rapport à l'axe vrai, elle prenait une position excentrique et ne réglait plus le royaume sur l'ordre du monde. On voit le conflit : il est intervenu, somme toute, entre deux moments de la pensée et entre deux systèmes hétérogènes, celui qui connaît une puissance territoriale centrale, dérivée disons de source politique, et celui qui lui substitue une puissance divine polaire, dérivée de l'observation du ciel. Cependant il est constant que le roi a été imaginé en Asie comme un reflet du Dieu sur la terre [2]. Dès que

---

(1) A. Jeremias, *Handbuch* [2], p. 173.

(2) Supra, p. 642 sq. Nous n'insisterons pas davantage pour l'instant sur les origines de cette théorie extrêmement complexe dont certains aspects rituels seront examinés tout à l'heure plus en détail.

le Dieu a passé au pôle, l'application immédiate du principe a donc obligé à concevoir que le roi l'y rejoignait mystiquement. Mais d'autre part, et réciproquement, si le roi est le Dieu en esprit, sa capitale, son palais, sa tour doivent être en esprit le pôle présent au centre du royaume. D'où les dispositions architecturales identifiant la ziqqurrat, étage par étage, à la superposition des zones cosmiques, lesquelles précisément culminent au pôle. L'architecte amène ce dernier devant les fidèles. Dans la réalité, ce pôle est pour eux couché sur l'horizon. La ziqqurrat le redresse et l'installe d'aplomb au-dessus de leurs têtes.

Le symbolisme s'arrête-t-il là ? Supposer que le pôle vient réellement sur la ville, n'est-ce pas accorder à celle-ci, au détriment de celui-là, une prééminence qui, astronomiquement et magiquement, serait difficile à justifier ? Ce point reçoit quelque lumière de ce que nous ont donné à constater, à une date plus basse, la géomancie urbaine et l'architecture indiennes et chinoises. Par une amphibologie magique rappelant un peu nos problèmes du mouvement relatif, c'est le lieu choisi qui est transporté idéalement au lieu magique (lequel sous le nom de Grand faîte, ou de sommet du Meru, devait toujours rester le Pôle cosmique) plutôt que le contraire ([1]).

L'agencement des murs d'Ecbatane tendrait à indiquer qu'il en est allé de même en Asie Mineure. Ces murs étaient bâtis pour être vus d'en bas et de côté, et reconstituaient alors en une masse unique les circuits étagés des planètes ; c'était bien par conséquent réaliser, au-dessus de ces étagements, la construction géométrique du point central autour duquel se rangent les cycles, autrement dit du pôle. La ville était, par ce moyen, détachée des circonstances de lieu et de temps ; elle représentait le monde vu du dehors ; elle était en ce sens « passée au pôle ». Avec ses sept murs, dont les couronnements s'étageaient en gradins, la description d'Hérodote fait d'elle une grande ziqqurrat creuse, une ziqqurrat qu'on pourrait dire optique, à sept gradins, extérieurement établie pour son profil et qui recomposait ainsi dans l'espace la digue du ciel au complet, le septuple chemin planétaire. Une cité comme Uruk aux sept murs, ville désignée par l'idéogramme de l'arc-en-ciel (qui correspond aux planètes), avec au-dessus de ses enceintes le sommet de sa ziqqurrat, ne formait-elle pas déjà, au total, une construction du pôle, ou un passage au pôle, comparable au symbolisme d'une « tour des sept zones »? Seulement, dans le cas de la ville-ziqqurrat, les sept gradins sont comme distendus et séparés : ils encerclent de loin une aire centrale ([2]).

([1]) Supra, p. 718 sq.

([2]) De la ville à sept murs qui encerclent une ziqqurrat et de la ziqqurrat à sept étages planétaires, laquelle est la plus ancienne ? C'est une question qui nous semblerait mériter d'appeler l'attention des spécialistes. La ziqqurrat répondant à l'origine aux divisions générales du cosmos ou du Mont du Monde, en dehors de toute systématisation planétaire (supra, p. 753), on pourrait concevoir théoriquement que les enceintes

La ziqqurrat massive emporte au pôle le roi qui la gravit. La ville-ziqqurrat emporte également au centre régulateur du monde tout l'espace que circonscrivent ses murailles planétaires. Nous retrouverions là, et du même coup nous aurions peut-être justifié un symbolisme bien connu : chacune des villes saintes de l'Asie antérieure s'est posée en effet en « nombril » de l'univers (1) et leurs habitants s'assimilaient aux dieux. Pareillement, nous savons qu'à Ceylan la ville royale et la personne du Roi, le cercle de ses courtisans et ses parents eux-mêmes, devaient plus tard être identifiés mystiquement, lors de cérémonies rituelles, avec la ville des Trente-trois dieux, ou avec le ciel des Tuṣita et leurs divins habitants : c'est toujours transférer la scène terrestre à l'axe du monde, soit au sommet du Meru, soit plus haut encore, auprès de Maitreya. Cette documentation tardive contribue par là à éclairer le symbolisme mésopotamien. La ziqqurrat, en conduisant le roi au pôle, en faisait un dieu suprême. Du même coup les murs cycliques, emportant eux aussi, autour de lui, la ville au sommet et au centre du monde, identifiaient magiquement celle-ci avec la cité divine, et ses habitants avec les siens : *eritis sicut dei.*



Si l'on ne s'en tient pas à ces détails architecturaux, et si l'on tente de les replacer dans le cadre des cosmologies qu'ils interprètent, l'analyse des données mésopotamiennes nous semble d'application immédiate à l'intelligence des faits indiens. Après avoir vécu sur une cosmologie simpliste, le brâhmanisme et le bouddhisme se sont en effet ultérieurement accordés à la bouleverser par l'introduction brutale d'un schéma du monde que rien n'avait fait pressentir : un grand mont polaire se dressera désormais au centre du monde et sept cycles de montagnes l'entoureront. Le brâhmanisme reporte périphériquement ces cycles, que séparent des mers circulaires, au delà de la terre habitée par les hommes (Jambūdvīpa), disque plat, divisé en sept zones par des chaînes rocheuses rectilignes et parallèles, et centré sur

planétaires aient d'abord complété le dispositif en se développant à distance autour de la ziqqurrat, comme les sept planètes tournent autour du Mont de la Terre, figuré par la ziqqurrat. Quand celle-ci a été construite à sept étages aux couleurs de planètes, c'est sans doute d'accord avec la modification introduite dans la théorie cosmologique par l'adoption des sept « climats », projection terrestre des cycles planétaires. Les sept étages des « temples des sept zones » seraient ainsi en quelque manière la projection, le resserrement des sept enceintes sur la tour centrale, et l'on pourrait concevoir la tour à sept étages comme une ville à sept murs condensée autour de son axe, ou bloquée contre sa ziqqurrat, aussi bien que réciproquement la ville à sept murs comme une ziqqurrat à sept étages découpée et distendue.

(1) A. Jeremias, *Handbuch* ², p. 113, 142, 156⁷.

le Meru [1]. Le bouddhisme, de son côté, réduit la terre habitée par les hommes à n'être qu'une grande île de l'océan cosmique et il la rejette au Sud d'une étrange structure, laquelle n'est en fin de compte pas autre chose que le Mont polaire, encerclé de sept chaînes annulaires concentriques allant en s'élevant vers le centre : chacune dépasse la précédente et elles s'étagent en gradins jusqu'au Meru, qui culmine au-dessus d'elles [2]. Outre le nôtre, trois continents séparés s'embossent au large de ce massif central, sur les trois autres faces. Tout cela reste au Nord du Jambūdvīpa, et M. Kirfel est parfaitement fondé à écrire que « le système entier, vu de profil, produit l'effet d'une énorme pyramide à sept étages, entourée par les quatre continents » [3].

---

(1) Ces divisions correspondent aux « climats », emprunt de nos cosmographies à celles d'Asie mineure par l'intermédiaire des Grecs. Leur origine astronomique et plus précisément planétaire est certaine. Quand on les dispose sur une terre se voûtant vers le Nord, ce sont des anneaux qui se superposent à l'imitation des cycles planétaires du système céleste. Mais le brâhmanisme ne l'entend pas ainsi. Moins profondément imprégné d'astronomie, il a mal compris les particularités de la conception. Il marque évidemment une forte réaction de l'idée védique que la terre est un disque plat. Le Meru se réduit donc à un renflement central. Les sept climats deviennent des bandes de plaines séparées par des monts allongés d'Est en Ouest et dont Vindhya et Himâlaya ont pu suggérer l'idée. Reporter par surcroît les sept cycles à la périphérie n'est guère moins maladroit que de les concentrer au centre du système, comme le fera le bouddhisme, en rejetant au Sud du monde la terre habitée par les hommes. Dans les deux cas, ces anomalies font bien ressortir que de telles théories se sont imposées du dehors à la pensée indienne. Elle ne les a pas adoptées sans heurts et sans contradictions.

(2) On attribue ordinairement à chaque cycle une hauteur double du précédent et les mers interstitielles croissent proportionnellement en largeur. Une construction géométrique élémentaire montrera que ces mensurations font qu'en se plaçant de telle sorte que le haut de la seconde chaîne dépasse légèrement le haut de la première, toutes les chaînes suivantes se présenteront de même, les unes au-dessus des autres, mais ne montrant, elles aussi, que leur partie supérieure. On retrouve là le principe de la composition perspective d'Ecbatane, différemment réalisé, mais identique d'effet. La concordance n'est sans doute pas due au hasard, s'il est vrai que toutes ces structures aient pour fin de « construire » le pôle, en concentrant de toutes parts les regards sur ce point mystique, haut de la ziqqurrat ou bout du Meru ; elles donnent corps à une même idée.

(3) *Kosmographie*, p. 27. La coïncidence des données indiennes et mésopotamiennes est si étroite, les mêmes problèmes se posent si bien dans les deux domaines que M. Kirfel commet ici, en sens inverse, une erreur de nombre identique à celle que certains ont cru devoir reprocher à Hérodote : celui-ci donne huit étages à la Tour de Babylone, et c'est peut-être parce qu'il a compté en sus le sanctuaire du faîte [4] ; M. Kirfel, lui, nous parle d'une pyramide à sept étages, alors qu'il en fallait huit, puisque la plate-forme supérieure du Meru domine le septième cycle.

---

(4) A. Jeremias, *Handbuch* 2. p. 137. Pour M. Unger, au contraire, le 8e étage serait constitué par le « double » souterrain de la tour visible, plongeant sous le sol jusqu'à une profondeur égale à la hauteur de la partie qui émerge (ZATW. 1927, p. 166-67). A propos de cette double ziqqurrat, cf. supra, p. 744 et comparer le Meru bi-polaire des astronomes indiens, Kirfel, *Kosmographie*, p. 28 et 173 ; notion plus ancienne et plus confuse d'un fondement sous marin ou souterrain du Meru, *ibid.*, p. 184, etc. Conception analogue à celle de Babylone, telle que la restitue M. Unger.

L'emprunt est flagrant, quelles qu'en aient été les voies. Il est plus que bizarre de faire du monde que l'on habite une île de l'Océan, au Sud d'une montagne imaginaire qu'entoureraient sept cercles rocheux. Il est au contraire naturel, il s'impose de croire que les hommes demeurent au pied méridional du monde, quand, à la babylonienne, on imagine celui-ci comme une montagne culminant au pôle Nord et sur laquelle sept zones correspondent aux cercles tracés par les planètes autour de l'axe céleste. Le système bouddhique ne peut donc s'expliquer que comme une transposition peu habile du système assyro-babylonien (1). Les images et les nombres exprimant une idée se propagent et s'imitent plus facilement que les connaissances qui la fondent. Aussi la cosmologie bouddhique et brâhmanique reste-t-elle proche de son modèle ; mais elle en a perdu l'esprit et pris au pied de la lettre les formules. On a durci dans une géographie descriptive et prétendue réelle une géographie à l'origine surtout symbolique.

L'heptade planétaire a joué auprès des Indiens un rôle plus important qu'on ne le croit habituellement ; mais (et c'est là un point essentiel de l'interprétation), il nous semble que ç'a été moins à l'état direct, savant, astronomique, qu'à travers des contes et des mythes qu'elle avait précédemment suscités et qui se sont par la suite transmis pour eux-mêmes. Rien ne le montre mieux que les difficultés rencontrées par M. Kirfel, dès qu'il a tenté de mettre les sept cycles montagneux de la documentation indienne en rapport direct avec les planètes. Il y a quelques traces de cette relation : les *Jātaka* par exemple placent le soleil à la cime du mont Yugandhara (2) ; mais c'est un argument bien incertain que d'étendre la correspondance en s'autorisant du simple fait qu'il existe plusieurs listes indiennes concurrentes des sept cycles concentriques et qu'en affectant terme à terme à l'une d'elles, tirée du *Jātaka* : 1. Assakaṇṇa, 2. Vinataka, 3. Nemindhara, 4. Yugandhara, 5. Isadhara, 6. Karavīka, 7. Sudassana, la corrélation : 1. Saturne, 2. Jupiter, 3. Mars, 4. Soleil, 5. Venus, 6. Mercure, 7. Lune, et en gardant à chacun des cycles ces mêmes affectations planétaires (e.g. l'Assakaṇṇa répondant toujours à Saturne quelque place qu'on lui assigne dans la série cyclique), les listes discordantes des cercles rocheux (*Atthasālinī* et Hardy, *Manual* ; *Divyāvadāna* et Beal, *Catena* ; *Mahāvastu*) aillent de pair avec des ordres d'énumération des sept planètes attestés chez les Mandéens, chez les Juifs ou en Syrie (3).

---

(1) Dans la cosmologie de l'Inde médiévale, comme le dit fort justement M. Kirfel, « wir finden nur Resultaten aber nicht die Lösung für dieselben », *Kosmographie*, p. 29.

(2) *Ibid.*, p. 188.

(3) *Ibid*, p. 186 et n. 2. L'argument en forme devrait d'abord prouver qu'il n'existe que ces énumérations des cycles et que ces énumérations des planètes ; l'argument historique demanderait des précisions sur les relations de l'Inde et de la Syrie, et sur l'intermédiaire presque obligé ; pour tout dire, la méthode des variations concomitantes, à laquelle M. Kirfel a recours, ne s'applique historiquement avec sécurité qu'entre des séries ayant en commun quelques circonstances évidentes de temps et de lieu, ou d'origine. C'est peut-être le cas ici, mais il resterait à l'établir plus clairement.

La théorie des cycles et celle des climats géographiques ne sont pleinement intelligibles qu'en tant que projections d'un schème planétaire. Or, il n'apparaît, dans la documentation indienne, que de faibles témoignages du procédé : on en peut conclure que l'Inde a accepté la conception géographique déjà formée et qu'elle n'a ni reçu ni élaboré elle-même les conditions abstraites et originellement astronomiques de sa formation. Elle a recueilli à date assez ancienne des mythes et peut-être une mystique, plutôt qu'une astronomie de l'heptade planétaire qui eût réglé souverainement tout le cours des spéculations, comme ce semble avoir fini par être le cas à Babylone. Elle a pris et arrangé à sa manière les sept « climats », sans ignorer sans doute qu'ils eussent certains rapports avec les planètes, mais sans tout suspendre à celles-ci.



Ces paradoxes de la cosmologie indienne, souvent signalés et que réduisent d'ailleurs dans une large mesure les considérations précédentes, sont doublés, dans le domaine de l'architecture sacrée, par une singularité à laquelle jusqu'ici on ne semble pas avoir prêté une attention suffisante. D'un commun accord (principalement depuis le bel article de M. von Heine-Geldern) les prāsāda à sept étages sont maintenant nommés partout des *Meru*, du moins par les auteurs qui s'inquiètent de leur valeur symbolique. Ce n'est pas sans quelques bonnes raisons, et à Bali notamment *Meru* est purement et simplement le nom indigène des « tours » en matériaux légers à sept, neuf ou onze étages de toits [1]. Cependant le Meru cosmique, n'a pas, en principe, sept, ni neuf, ni onze étages, mais bien cinq, qui ne sont pas de structure planétaire, et sur lesquels se répartissent, de bas en haut, les Nāga, les Suparṇa (ou Garuḍa), les Dānava et Rākṣasa, les Yakṣa et enfin, cinquièmes, les Mahārāja des quatre points cardinaux, avec leur cour. La ville d'Indra ou des Trente-trois dieux s'élève au centre du plateau supérieur [2]. L'histoire précise de ces cinq divisions reste à faire. L'opposition des Nāga (serpents, dragons marins ou souterrains) et des Garuḍa (« griffons », oiseaux fabuleux) en trahit pourtant l'origine probable : ce sont les étagements d'une vieille cosmologie, partie du sol ou d'une mer cosmique au-dessous de celui-ci, et non pas encore réglée sur les cycles planétaires. Ces plans superposés sont donc de même nature que ce que nous a montré la ziqqurrat archaïque d'Ur [3], si différente des tours astrales de la

---

(1) *BEFEO*., XXXII, p. 323 sq., 363-364, etc. ; R. von Heine-Geldern, *Weltanschauung*, p. 61 et *passim*.

(2) Kirfel, *Kosmographie*, p. 188-189. Dans les *purāṇa* le Meru s'élargit vers le haut, en tronc de cône renversé, ou mieux comme le réceptacle du « cœur » du lotus : les quatre continents à son pied répondraient aux pétales de la fleur cosmique, *ibid*., p. 16 et 93 ; sur ce lotus cosmique, cf. supra, p. 701 sq.

(3) Supra, p. 752.

tradition postérieure. Par contre, les édifices à sept ou neuf étages de l'Inde, de Ceylan et de l'Inde extérieure (Népâl, Indochine, etc.), rappelleraient précisément les constructions « astrales » de l'Asie antérieure [1]. La coïncidence a, croyons-nous, de solides fondements.

Quand on nous présente une tour à sept étages comme un Meru, de quelle manière faut-il interpréter la formule ? Que le sommet de l'édifice soit identifié avec la cime de la montagne cosmique, et avec la cité des Dieux qui l'occupe, M. von Heine-Geldern l'a déjà affirmé et nous verrons bientôt plus en détail qu'il ne s'est pas trompé. Il y a bien un Meru devant nous ; le nom des temples balinais, les commentaires des informateurs birmans, et toutes les analyses du symbolisme architectural développées depuis le début du présent mémoire ne nous semblent pas laisser subsister de doute sérieux sur ce point : nous voyons la pointe du Meru au sommet de la tour. Mais au-dessous, que sont ces toits d'aspect uniforme, qui vont en s'élargissant vers la base ? Qu'est-ce que ces pyramides à sept étages de toitures, qui s'observent par exemple à Mandalay ? Demandons-en la valeur cosmique à l'analyse de M. Kirfel. Le système entier du monde bouddhique, vu de profil, produit, dit-il, l'effet « d'une énorme pyramide à sept étages... »

Nous apercevons donc le Meru au sommet de ces étages ; il surgit à l'axe et au sommet du système. Mais les étages inférieurs ne lui appartiennent pas directement. Ils sont formés par les cycles concentriques, s'élevant en gradins les uns au-dessus des autres, qui l'enserrent et tournent autour de lui. Ce sont comme des fourreaux qui sortent les uns des autres, qui se déboîtent télescopiquement, s'il est permis de dire, et d'où le Mont lui-même se dégage enfin tout au sommet. L'ensemble est bien pareil à une grande lunette dont les éléments seraient à demi sortis les uns des autres, et qui reposerait sur le gros bout. L'idée, au premier abord, serait sans doute fantastique : mais nous avons vu que telle est explicitement la conception du centre de l'univers que s'était faite la cosmologie bouddhique. Il suffit en effet de mettre les parties de l'ensemble architectural en regard des parties du système du monde pour s'assurer de l'identité des deux dispositifs.

Cependant, on nous opposera peut-être ici l'objection même que nous avions faite à M. Kirfel. Il y a sept cycles, plus la masse centrale du Meru. On doit donc parler d'une pyramide non pas à sept, mais à huit étages, en comptant le plateau terminal. Il faudrait aussi, par conséquent, que le haut des Meru architecturaux fût distinct des sept toits qui, pour nous, correspondent aux sept cycles. Les prāsāda à sept étages, comme ceux dont M. von Heine-Geldern a étudié les réalisations birmanes, devraient, à bien y regarder, en présenter huit. Or justement, c'est un fait qu'ils les ont. En examinant la reproduction du « Meru » de Mandalay fournie par la figure 11 du mémoire

---

(1) Cf. ci-dessus, p. 754.

du savant viennois, on observera en effet qu'au-dessus du septième toit se dresse un étage supplémentaire (fig. 43). C'est un petit pavillon carré répondant exactement à la pointe du Meru, donc au huitième étage demandé, qui émerge des sept gradins pyramidaux. Le Meru n'est pas le *pyatthat*. Il

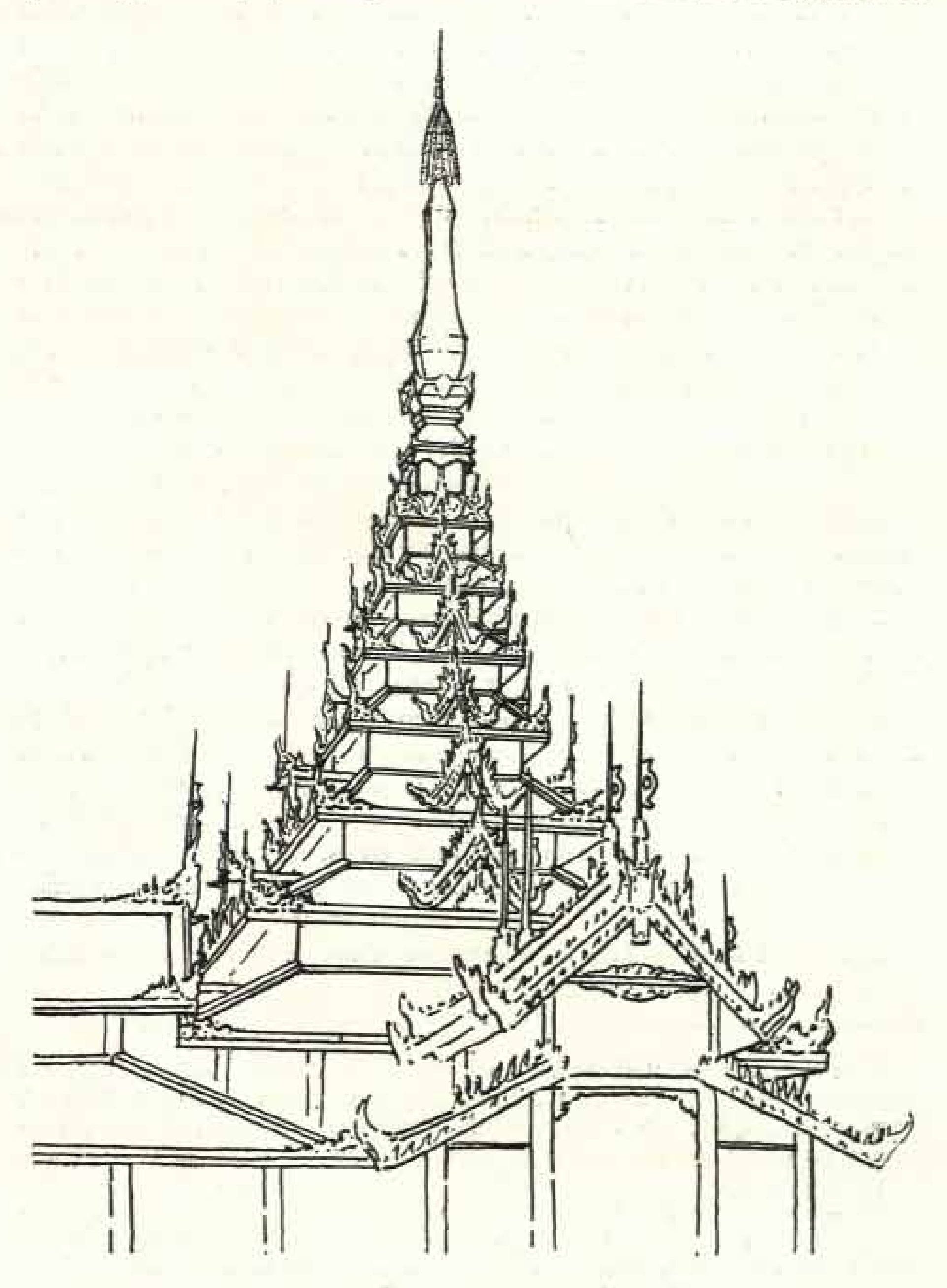


Fig. 43. — *Meru* birman (Mandalay), d'après M. von HEINE-GELDERN.

en est l'axe. Il est comme une colonne idéale qu'enserre la « cheminée » des sept toits régressifs et il la dépasse par le haut. Il est même, dans certains cas, mieux qu'un élément purement idéal ou simplement figuré au sommet par le petit pavillon carré, car dans les constructions en matériaux légers, il est tout naturellement représenté par la colonne centrale, allant du milieu de la base (de la tour ou des toits) à la pointe de la tour. Ce pilier constitue l'âme de la construction, au même titre que le mont Meru est l'axe de l'univers ; tout le reste, toits étagés ou cycles cosmiques, n'est que garniture. Le symbolisme balinais nous semble faire sortir ces considérations du domaine de l'hypothèse et les établir de la façon la plus directe. « A Bali, observe M. von HEINE-GELDERN, les divinités siègent effectivement au sommet du temple, ou, littéralement, [puisque tel est le nom balinais de l'édifice], à la cime du Meru, car c'est dans une cavité que l'on pratique dans le pilier central, juste au-dessous de la partie formant pinacle, que sont enfermées les neuf pierres précieuses constituant symboliquement le propre corps des dieux » (1). Si l'on ne perd pas de vue la valeur axiale du Meru dans le monde et la disposition classique des cycles régressifs qui l'enserrent, on ne pourra guère mettre en doute que le pilier central de la construction légère balinaise, ce pilier portant les dieux supérieurs, ne soit par lui-même le Meru proprement dit, les toits, comme dans d'autres architectures les terrasses, ne formant que les enveloppes ou garnitures cosmiques du massif central. Tel le pilier dans le temple, tel le Meru dans le monde.

Cette colonne-Meru est d'interprétation d'autant plus sûre que dans la cosmologie le Mont axial tend à prendre l'aspect d'un énorme pilier, en s'étirant démesurément en hauteur. Enfin, s'il était besoin d'un intermédiaire figuré entre cette conception théorique et la réalisation architecturale, la grotte birmane de Powun-gaung pourrait le fournir (fig. 44). On y voit le monde coupé en travers ; une haute tour cylindrique ou légèrement tronconique y représente le Meru ; les sept cycles rocheux, sculptés en coupe, se placent des deux côtés, comme deux jeux décroissants de tuyaux d'orgue. La tour centrale, forcément de section moindre que ses enveloppes régressivement étagées, émerge au-dessus d'elles. C'est là à la fois le diagramme d'une ville à sept enceintes,

(1) *Weltbild*..., p. 61. Huit régents des orients, plus le centre, occupé ici par une forme sublime de Çiva : c'est bien toujours le schéma ancien du haut du Meru (cf. KIRFEL, *Kosmographie*, p. 94). Autrement dit, c'est un lotus de l'ākāça à huit pétales ou deux verticilles quadrifoliés, mais que l'on a remonté plus haut que le Meru primitif jusqu'au point initial de la création. Il s'y place sous le dieu sectaire du point suprême. Le monde s'organise ensuite de proche en proche et de haut en bas au-dessous des huit pétales qui marquent le début de son élargissement horizontal (figuré, dans les *prāsāda*, qui en sont la réalisation architecturale, par l'agrandissement des toits étagés) d'aplomb sous l'« orient » céleste.

Fig. 44. — *Meru* de Powun-gaung (Haute-Birmanie), d'après M. von Heine-Geldern.

du type mésopotamien, avec un mont central, et le schéma des prâsâda à déboîtement pyramidal, qui comportent, comme à Mandalay, sept « enveloppes » autour d'un axe. La coïncidence de ces termes architecturaux, si distants dans le temps et l'espace, n'a rien qui doive surprendre : elle vient de leur référence à une même cosmologie.



« Perspective remontante », doit-on dire de ces structures pyramidales dont les gradins ne sont disposés que pour conduire le regard jusqu'à un point idéal identifié avec le pôle cosmique. Mais ces mêmes expressions ne se sont-elles

pas précédemment rencontrées à propos du stūpa ? [1] L'accord profond des deux symbolismes donnera plus de poids aux concordances matérielles qu'il nous reste à signaler. Par-dessus les sept étages de toits du prāsāda birman, nous venons de voir émerger la cime du Meru, ou plutôt la ville des Dieux qu'elle porte, sous l'aspect d'un petit pavillon carré (fig. 45). Mais qu'avions-nous trouvé d'autre au faîte du stūpa ? *Devatā kotuwa* « citadelle des dieux », disent les Cinghalais pour désigner le « pavillon », le « belvédère », la « chambre haute » (*harmikā*) placée au-dessus du dôme (fig. 46) [2],

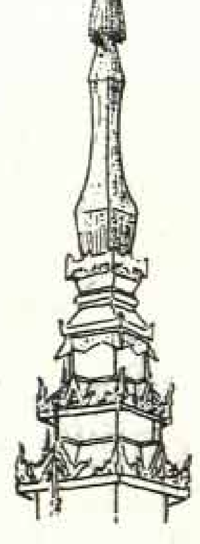


Fig. 45. — Le pavillon carré du *pyatthat* de Mandalay.

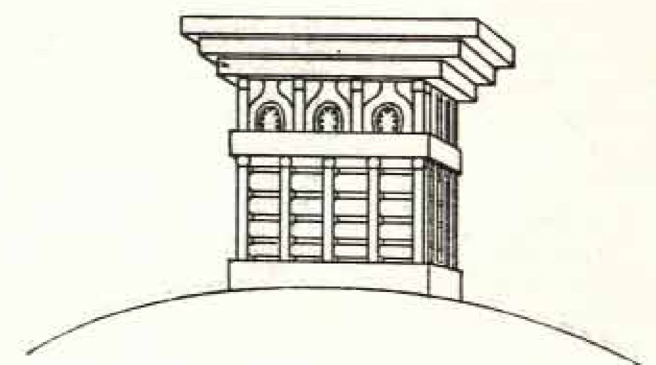


Fig. 46. — *Harmikā*, d'après Fergusson.

et il est naturel que le haut d'un *pyatthat* présente, lui aussi, cet élément, puisque le stūpa, selon nous, contient un prāsāda symbolique, et que la harmikā en est le faîte qui dépasse au-dessus de la coupole.

Les données concrètes de l'architecture soulignent donc la parenté des deux monuments les plus typiques de l'archéologie indienne et indianisante : prāsāda et stūpa sont deux expressions voisines de la même idée. L'axe cosmique, sa construction et la réalisation de son aspect « externe », tel est leur plan commun. Nous dirons du prāsāda, comme du stūpa, qu'il faut le comprendre par son axe, et que le reste n'est que garniture.

A cet égard, il sera intéressant de se reporter à un travail de M. Combaz, paru depuis la publication des premières parties du présent mémoire, mais écrit avant cette publication. M. Combaz, en effet, a repris et développé, sans retouches foncières, les conceptions de M. Foucher, mais en les étendant à

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 381.

(2) Une erreur matérielle nous a fait omettre de donner une image de *harmikā* dans la troisième partie de ce mémoire. On la trouvera ci-dessus, auprès du « belvédère » dominant le prāsāda birman : elle ne perd pas à ce rapprochement.

l'histoire du monument à travers toute l'Asie. Plus encore que l'auteur de l'*Art gréco-bouddhique du Gandhāra*, il s'est abstenu d'une interprétation symbolique trop poussée : ce qu'il nous donne, c'est l'étude positive des documents subsistant, plutôt que de leur portée. L'avantage d'une telle méthode est la clarté et la simplicité qu'en retire l'exposé ; sa rançon est d'éconduire sommairement les problèmes religieux, essentiels au contraire du point de vue auquel nous nous sommes placés (1).

Or, un fait de structure a particulièrement attiré l'attention de M. Combaz : c'est l'importance accordée au pilier central (*yūpa*), que prolonge la hampe à parasols (*yaṣṭi*). « Le mât (*yūpa*) formant la hampe des parasols s'encastrait au-dessus du stūpa dans une cavité au fond de laquelle il s'appuyait sur une dalle de pierre ; mais, le plus souvent, il s'enfonçait profondément dans le dôme, jusqu'à le traverser presque complètement, comme on a pu le constater au Népal lors de la réfection du stūpa de Svayambhū Nāth à Patān. Le yūpa paraît avoir eu une assez grande importance parmi les éléments du stūpa. On le rencontre déjà dans les tertres pré-bouddhiques, où il avait sans doute une valeur symbolique se rapportant à l'arbre de vie. » (2)

Mais telle était aussi l'observation sur laquelle s'est construite toute la théorie développée dans nos premières pages. Comme nous l'avons montré, ce

---

(1) *L'Evolution du stūpa en Asie*, loc. cit., p. 200 (parasols), 208 (stūpa au carrefour, interprétation toute positive), 251-52 (où sont écartées des théories, il est vrai, tardives et très élaborées dans leurs expressions et dont on peut dire qu'elles « ne reposent que sur des spéculations très spécieuses », mais qui, à les serrer de près, reposent sur l'idée ancienne et véritablement fondamentale, de l'identité du stūpa et du « corps » de la religion, ou de l'identité du monument funéraire et d'un corps humain). Il n'est pas toujours opportun de dédaigner l'étude d'un symbolisme architectural sous le prétexte que « dans ce domaine il est toujours possible de trouver des explications » (p. 272), et en formant le projet de s'en tenir « à la simple observation des faits » (p. 270) : un texte, une idée sont des faits aussi bien qu'un bâtiment ; ou plutôt le fait véritable, c'est le fait humain de la construction, dont les tenants sont les idées, les aboutissants, l'objet matériel : l'idée seule, le monument seul, ne sont que des composantes séparées. C'est une vérité d'apparence paradoxale, mais dont il importe de se pénétrer, que, dans le développement de l'archéologie religieuse, l'étude directe et exclusive des « faits » matériels est aussi abstraite que celle des idées symboliques en elles-mêmes. Le fait véritable, le seul qui ait été perceptible aux fondateurs, réunit les deux. Dans l'Inde du moins, c'est clair : la philosophie sort du rituel, et les monuments sont la trace des rites. En s'en tenant à ce que l'on nomme « les faits », et qui n'en est que l'élément matériel, on aboutit parfois comme M. Combaz, pour prudent et éclairé que soit cet auteur, à prendre pour des combinaisons « tout à fait anormales » (p. 240) des réalisations concrètes un peu différentes de celles auxquelles on est accoutumé, mais qui les éclairent et qui s'éclairent par elles. Si l'on n'avait pas, d'un commun accord, négligé de se renseigner sur le symbolisme secret des formes habituelles, les variantes n'auraient passé que pour ce que nous tenterons de montrer plus tard qu'elles sont en effet : une autre disposition des mêmes formules.

(2) *Op. cit.*, p. 202.

n'est pas là seulement une réminiscence de l'arbre cosmique, c'est le pilier séparant le ciel et la terre, c'est le géant, c'est le Mont, c'est la flèche ou la lance cosmique : en un mot, c'est l'axe du monde, architecturalement suggéré, au centre de la coupole. A Ghaṇṭaçālā, nous avons trouvé cet axe réellement construit en maçonnerie ; le yūpa en est une réalisation plus simple ; la flèche du diagramme que portent les monnaies, ou la lance du roi cinghalais, autour de laquelle se construit le dôme, en sont d'autres expressions mythiques (1). Le dernier exemple est particulièrement instructif : car la lance royale enfermait des objets sacrés, comme d'ailleurs le pilier de Ghaṇṭaçālā auquel nous l'avons déjà comparée (2) ; mais c'est encore, on vient de le voir, le cas du poteau central des « Meru » balinais — poteau constituant, au milieu de ses *garnitures* de toits, l'axe du monde, le Meru véritable. Par l'axe, stūpa et prāsāda demeurent ainsi identiques. Les deux monuments sont la colonne cosmique, soutien des dieux, diversement entourée.

Nous n'avions déjà trouvé que dans cette interprétation du stūpa la justification de ce nom appliqué à la tour de Peshawâr, prototype, disions-nous, des tours chinoises (3). Or, après avoir distinctement fait voir comment les édifices chinois dérivent du stūpa indien, M. Combaz de son côté en interprète comme suit ce qu'il nomme leur *massif central* : « Nous avons noté l'importance et la signification du mât, yūpa, qui traversait le dôme du stūpa indien ; nous croyons qu'il en est demeuré quelque souvenir dans certaines tours chinoises. Quand on étudie les quelques plans qu'on en a donnés, on voit que plusieurs d'entre elles sont constituées par un massif central ou un pilier plus ou moins épais autour duquel, aux étages, il y a un couloir annulaire, dans lequel sont ménagées des niches pour des images. Le plus typique de ces piliers est celui du T'ie-t'a de K'ai-fong (Xe siècle) : un cône massif d'environ 6^m de diamètre à la base, forme l'axe de la tour, autour duquel grimpe un escalier, large de 0^{m}65, dont la voûte encorbellée se rattache au mur extérieur » (4).

Ce n'est donc point seulement par le pavillon carré terminant certaines d'entre elles, c'est par tout leur axe symbolique que les « tours » se rapprochent du stūpa classique, tel que nous l'interprétons. Pour nous, puisque nous pouvons désormais y reconnaître des expressions peu différentes du même microcosme « à enveloppes », dont le modèle est le Meru avec ses cycles (5),

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 386.

(2) *Ibid.*, p. 389.

(3) *Ibid.*, p. 391.

(4) *Evol. du stūpa*, p. 274 ; cf. p. 202 ; « mâts » japonais, formant l'axe de constructions ambigues, tenant du stūpa comme du prāsāda, *ibid.*, p. 298-99.

(5) Toute la différence (capitale quant à l'histoire de l'architecture, faible quant au symbolisme) tient à la présence où à l'absence d'une enveloppe hémisphérique englobant toute la structure interne, celle-ci étant simplement suggérée, dans le cas de la coupole ordinaire, par l'émergence de la harmikā. Le moment n'est pas encore

la similitude des deux noyaux n'est pas inattendue. Mais notre thèse trouve une utile confirmation dans le fait que M. COMBAZ ait pressenti si intuitivement l'analogie, en ne s'attachant qu'aux dispositions matérielles.

Dans les deux cas, c'est donc à la construction surnaturelle de l'axe du monde sur l'emplacement rituellement choisi, qu'a cru procéder l'architecte, qui ajoutait naturellement à cette qualification celles de magicien et d'astrologue. On ne peut mieux le définir, à l'indienne, que comme un démiurge en petit ; n'est-il pas, pour les bouddhistes comme pour les brâhmanistes, un reflet de Viçvakarman, l' « Ouvrier de toutes choses » ? Il dresse le monde en miniature en un point favorable à ce grand œuvre. Le stūpa nous avait mené au prāsāda, qui maintenant nous renvoie à lui ; ainsi se referme le cercle de la série archéologique. Mais chemin faisant elle s'est enrichie d'une idée que nous croyons capitale, celle d'un lien magique entre la pyramide ou le Meru allégorique (qu'une coupole l'enferme ou non) et le sol au-dessus duquel s'élève le monument.



Au point où nous en sommes de ces recherches, le rapport abstrait de la pyramide et du site qu'elle marque ne nous est plus aucunement caché : quatre orients horizontaux datés, sous un point céleste (c'est la définition mystique de la pyramide orientée), décrivent à eux cinq l'espace cosmique où la création doit prendre place en se propageant du sommet à la base. Planter architecturalement ce tétraèdre de référence sur un emplacement revient ainsi à projeter l'univers dans les limites de cet emplacement. Cosmologiquement, l'interprétation de cette géométrie sacrée va de cire. De son pied, « au Sud », nous voyons le monde culminer au Nord. Au pôle est la porte du monde divin. On amène donc l'axe du monde tout entier et ce monde lui-même en un point déterminé du sol, quand on en chasse la foule par la masse compacte des monuments : ceux-ci ne sont pas accueillants comme les nôtres ; le profane verra désormais de côté et d'en bas le temple cosmique pointer vers le pôle marqué par le pinacle. L'accès du sanctuaire médian, quand il est ouvert (mais toujours parcimonieusement) au roi ou au prêtre, conduit ceux-ci à l'axe de l'univers. De là, enfin, ils sont le dieu et font circuler l'ordre dans le royaume, comme leur prototype dans l'univers.

---

venu de chercher de ce côté le dernier mot du stūpa, comme nous le tenterons plus tard. Pour l'instant, contentons-nous d'observer qu'un *pyatthat* vu de côté et d'où sort le bout du Meru et un stūpa au pôle duquel perce ce même Meru sont deux compositions architecturales analogues. Dans les deux cas, l'axe cosmique, vu de côté et d'en bas, se montre à nous au sommet du monde. Non plus au-dessus de l'horizon septentrional, mais redressé sur nos têtes. C'est le vieux symbolisme mésopotamien, conservé par l'architecture indienne, en même temps et sans doute parce qu'adopté conjointement par la cosmologie bouddhique aussi bien que brâhmanique.

Par les soins de l'architecte, le ciel est ainsi descendu sur la terre : non pas, naturellement, en un point quelconque, mais en un site prédestiné. Qu'on relève par exemple dans les textes et les commentaires pāli la légende de la fondation de Kapilavastu. Le saint ascète Kapila, doué de pouvoirs surnaturels, dont cette ville porte le nom, en a indiqué le site aux ancêtres des Çākya : le site était si chargé de puissance magique que même un esclave, en s'y installant, fût devenu « roi universel » par le prestige du lieu. Le ṛṣi s'en était assuré grâce au don de seconde vue qui lui permettait de voir clair à la fois sous la terre et dans l'air ; or cette donnée nous est familière : c'est sur elle que nous avons vu reposer la géomancie indienne [1]. Une fois de plus, nos analyses architecturales nous ramènent donc aux superstitions géomantiques et à la magie des cultes chtoniens, qui sont, selon notre thèse, une partie essentielle de la religion royale asiatique et de la religion tout court.

Voyons d'abord comment le rituel architectural, sous ses espèces les plus achevées, assure la conjonction du monde magique et du monde royal, en un point adéquat de ce dernier. Nous essaierons ensuite d'entrevoir certains fondements ethnographiques de ces cultes savants.



M. von Heine-Geldern a signalé une contradiction ou une superfétation dans le symbolisme de la salle du Trône de Mandalay. Le trône, orné de statues figurant les Trente-trois dieux du ciel d'Indra, est identifié, de ce fait, à la Cité de ces Trente-trois dieux, Sudarçana, sise à la cime du Meru. La flèche à sept toits étagés, juste au-dessus de lui, est cependant elle aussi un Meru allégorique et devrait donc porter cette même ville à son faîte [2]. Les paragraphes qui précèdent nous expliqueront cette anomalie. En effet, les sept étages de toits ne sont pas un Meru, ainsi qu'on l'a voulu dire, mais les sept cycles enveloppant ce mont central, dont la figuration propre est réduite à un petit pavillon faîtier, lequel représente évidemment la Citadelle des Dieux, Sudarçana, au même titre que son homologue, la harmikā des stūpa. Le *pyatthat* tout entier ne correspond donc pas au trône : c'est seulement le pinacle. Le trône ne se dresse nullement au-dessous d'une énorme reproduction de lui-même, mais au contraire au-dessous d'une petite figuration à échelle réduite, que la pyramide à sept étages élève haut au-dessus de lui jusqu'en plein ciel. C'est lui, avec ses trente-trois figurines, qui forme la représentation la plus ample et la plus complète. Le pinacle n'est qu'un abrégé ésotérique.

---

(1) Supra, p. 660 ; sur Kapila et Kapilavastu, p. 663 n. 1.

(2) Taw Sein Ko, *The Mandalay Palace*. ASI. AR., 1902-03, p. 98, pl. xxi, a et pl. xix (le trône aux lions, *siṃhāsana*).

En d'autres termes, le trône du roi est, sur terre, un reflet accessible aux hommes de la scène céleste où règne Indra. Aussi est-ce sans doute pour assurer en permanence, d'aplomb au-dessus de lui, la présence de l'objet dont il doit être ce reflet, que l'on a fixé magiquement, à la pointe de la pyramide, un condensé allégorique de Sudarçana ; non pas microcosme, mais mésocosme, ainsi que nous l'avons suggéré plus haut (1) : c'est un relais du tout du monde au roi, et par sa personne, au royaume.

Un *pyatthat* birman, ou plus généralement un prāsāda royal au-dessus d'un trône, constitue l'instrument d'une sorte d'optique surnaturelle. Convenablement disposé, il va saisir à sa pointe l'image réduite de la ville céleste. Il l'y reçoit, il l'y fixe. Il la transmet ensuite, et la projette verticalement sur le sol, selon son axe. Le trône que l'on placera en cet endroit ne sera pas construit, si l'on ose dire, du dehors au dedans, à l'aide de matériaux inertes. Il ne sera pas réalisé par leur simple assemblage. Son essence, qui projectivement est celle du ciel des Trāyastriṃça, existait là par elle-même ; elle s'est assimilé, elle a absorbé les matériaux apportés par les constructeurs et à cet égard le trône, en la recouvrant, s'est bâti du dedans au dehors. Il n'est pas un symbole de la royauté. Il est la royauté. Un homme placé en ce foyer magique s'identifie automatiquement à Indra. Automatiquement, il est roi : idée explicite et communément admise, puisque c'était haute trahison, et punie des derniers supplices (en Birmanie moins qu'ailleurs ce ne sont pas là de vains mots) que de simplement s'asseoir sur le trône ; M. von Heine-Geldern rappelle par ailleurs l'histoire frappante de cet U-Kelatha, moine bouddhiste à qui une vision avait promis la royauté, qui fit irruption, en 1897, dans le palais (le Fort Dufferin de l'administration britannique) à la tête de dix-huit partisans. Il ne lui en fallait pas davantage pour braver la puissance anglaise : s'il parvenait à s'asseoir sur le trône, il était roi. Tout devait dès cet instant tourner en sa faveur, sans qu'il eût à rien préparer (2).



Une combinaison magique comparable au trône à *pyatthat* des Birmans existait au Champa, où ses dispositions matérielles ont été relevées par M. H. Parmentier et commentées par M. Finot. « Parfois, non content d'exalter le dieu par l'exhaussement de son temple, on voulait qu'il occupât lui-même le point culminant de l'édifice. C'est ce qui a été réalisé, par exemple, dans la tour Sud du groupe de Pô Nagar à Nhatrang (Annam). Cette tour abrite, comme à l'ordinaire, un liṅga sur un autel ; mais de plus c'est un second liṅga qui constitue la pierre terminale de la voûte extérieure. Et qu'on ne croie

(1) Supra, p. 645.
(2) *Weltbild*, p. 56.

pas à une fantaisie d'architecte ; car l'une et l'autre idole, celle du sanctuaire et celle du sommet, ont la même *pratiṣṭhā* magique, composée d'objets symboliques découpés dans des feuilles d'or. » (1)

L'essence secrète de la royauté, c'est-à-dire la personne secrète de Çiva, du Çiva du royaume, réside dans le liṅga terrestre, comme en Birmanie le pouvoir royal est logé dans le trône sacré, réplique tangible de Sudarçana. La valeur et le rôle du petit liṅga terminal deviennent du coup plus clairs : comme le pinacle birman, il va chercher la divinité en plein ciel ; il saisit un reflet de son être insondable, le fixe à la pointe de la pyramide et le projette d'aplomb, au-dessous de lui, dans le liṅga du sanctuaire qui réalisera, du dedans au dehors de lui-même, une présence matérialisée du Dieu. Forme spécifiée : par ce trajet magique que nous venons de décrire, Çiva est entré en relation avec le site, sur lequel son rayonnement céleste tombe verticalement. Il est devenu le dieu du lieu, le Çiva du temple : le Çiva du district dans les temples locaux, le Çiva du royaume dans le temple métropolitain. Liṅga et statues reçoivent donc leur valeur religieuse du toit pyramidal qui les surplombe, et qui, sitôt le dieu fixé à son pinacle, le précipite en eux — nous ne plaçons pas autrement un objet dans le champ d'une lentille. Si ces temples sont des montagnes et s'ils « s'élancent vers le ciel comme des aiguilles alpestres », ce n'est donc pas tant pour exhausser les divinités, comme l'a pensé M. Finot, que pour les aller chercher au sein de l'empyrée et les conduire à un emplacement défini par l'axe de la construction. Il est vrai que le dieu ne cessera d'occuper théoriquement la cime du mont céleste. Mais de là il se répandra sur la terre. Mont ou temple, c'est toujours un escalier du ciel que l'on construit, avec ses gradins cosmiques. Par lui, le roi monte en esprit jusqu'au dieu ; mais aussi c'est pour redescendre en ramenant son dieu. La « montagne » mésopotamienne, au haut de laquelle surgissaient les astres, demeurerait ainsi le modèle archaïque de ces apparitions divines : les pentes plus ou moins abruptes de la pyramide étagée conduisent toujours les dieux vers nous, aussi bien qu'elles les élèvent au-dessus de nos têtes (2).

---

(1) L. Finot, *Sur quelques traditions indochinoises*, in *Mélanges Sylvain Lévi* (ou *BCAI.*, 1911-12), t. à p., p. 1-2 ; H. Parmentier, *Inventaire descriptif des monuments čams de l'Annam*, I, p. 118 sq. ; cf. *Nouvelles notes sur le sanctuaire de Pô Nagar à Nhatrang*, BEFEO., VI, 1906, p. 293-97. M. Finot ajoute : « cette disposition n'était sans doute pas exceptionnelle, et les exemples en seraient plus nombreux si le faîte des monuments n'était le plus souvent ruiné. C'est ainsi qu'un dépôt analogue de feuilles d'or découpées a été trouvé à Mĭ-sơn dans les décombres d'une tour écroulée (la tour B) : il était probablement placé sous un liṅga terminal ». cf. *BEFEO.*, IX, 1909, p. 347. La *pratiṣṭhā* ou « fondation » magique est l'appui rituel de l'« esprit » du dieu.

(2) Est-il superflu d'ajouter que, s'il s'impose de considérer la pyramide du temple royal comme l'appareil faisant descendre le pouvoir souverain sur le monarque, l'échafaudage des sept parasols blancs rituellement portés en toutes circonstances au-dessus de lui équivaut à un appareil mobile, mais de même nature ? Il maintient le roi, même lorsque celui-ci se déplace, en état de souveraineté.

Nous chercherions volontiers dans ces projections et localisations surnaturelles le principe des associations de personnes humaines (et éminemment de la personne royale) avec la personne des dieux. En Indochine, comme déjà dans l'Inde, les ancêtres dynastiques se font dieux — et même ils deviennent non de nouveaux dieux, mais les dieux immuables du panthéon traditionnel : Çiva, Viṣṇu, Brahmā, ou la Prajñāpāramitā, ou le Buddha. De telles apothéoses ne vont évidemment pas sans quelque contradiction. En devenant, par exemple, l'un et l'autre Çiva, deux rois défunts conservent des personnalités et des cultes distincts, en dépit de cette communication de nature. Il faut concevoir que l'« apothéose » (1) se réalise par spécification. Le défunt ne devient pas effectivement dieu dans l'empyrée. Il se réunit peut-être à Çiva au fond d'un ciel transcendant, mais c'est sans y recouvrir la personnalité du dieu; ce n'est que dans son temple particulier qu'il devient un authentique Çiva, le Çiva de ce temple et du lieu où il s'élève. Sous la structure magique, telle que nous l'avons interprétée, l'essence d'un Çiva est en suspens, comme tout à l'heure la royauté sous le *pyatthat* birman. Non pas, là, une royauté de l'univers, mais celle du microcosme birman. Non pas, ici, le Çiva de l'univers, mais un Çiva localisé. Tout comme l'architecte et l'orfèvre de Mandalay ont fourni un appui perceptible à la notion abstraite, de même, au Cambodge et au Champa, l'ancêtre divinisé placé à l'endroit où Çiva se spécifie et devenant ce nouveau Çiva ne fait que lui prêter sa personnalité, aussitôt envahie par le dieu. Tous deux tiendront ensemble dans le liṅga ou la statue. L'ancêtre est devenu une « part », une « portion », un « fragment » du Çiva éternel : *aṃça*, qui a ce sens, est d'emploi constant dans l'épigraphie royale.



On n'a pu manquer de saisir la similitude de ces conventions sacrées et de celle en vertu de laquelle le stūpa, monument du dharma cosmique, se pose comme un centre de rayonnement, d'où la loi du Buddha émane pour « convertir » un territoire déterminé : stūpa du royaume à Ceylan, stūpa d'Açoka dans les 84.000 villes du Jambūdvīpa, chacun avec son yakṣa. Mieux encore : les reliques funéraires ou les dépôts magiques (cheveux, ongles) animant les monuments bouddhiques constituent l'adjuvant de la spécification, et sont pareils en cela à la *pratiṣṭhā* çivaïte. Les 84.000 portions légendaires du Corps de la Loi (pāli *khaṇḍa*, sk. *skandha*, synonyme de *aṃça*) sont finalement réparties sur l'ensemble du territoire et au profit de celui-ci, un peu comme Çiva se partage en répliques locales.

---

(1) Cf. G. Cœdès, *L'apothéose au Cambodge*, BCAI., 1911-12.

Pour résumer nos thèses sur ce point, nous dirons que le moyen âge religieux de l'Inde et peut-être de la Chine admet, à la base de ses rituels architecturaux, une astro-géomancie dont tout l'effort est de découvrir et d'organiser en un point particulier du sol l'accord du monde matériel et du monde céleste ou surnaturel, l'accord, le « lien » du ciel et de la terre, bref ce qui doit ouvrir un passage (la porte divine des Babyloniens) de celle-ci à celui-là. Dans les mythologies les plus anciennes, un tel accord du ciel et de la terre avait été réalisé par la colonne solaire, surgie à l'Est chaque matin et qui, par une répétition quotidienne de la Création, séparait et réunissait les deux mondes. Mais plus récemment, il venait de se rendre savamment perceptible dans l'axe des monuments cosmiques : c'est maintenant autour du pôle que s'organise et circule l'univers. Là se reporte le lien du ciel et de la terre. Pour amener au point choisi ce « nombril » du monde [1], il ne restait donc à l'architecte royal que le soin de dresser alentour un microcosme symbolique. C'est, au sens le plus étroit, de la géométrie en pierre ou en brique : construction d'un pôle local ou translation du lieu au pôle, — ce qui, magiquement, revient au même.

Mais cette conception n'est pas seulement l'idée centrale et régulatrice des cultes astronomiques. Son plus grand mérite et sa valeur essentielle est de relier la spéculation savante au fonds le plus ancien, nettement pré-astronomique, de la pratique et des superstitions magiques et religieuses. Ce que nous venons de décrire, ce sont en effet, à ce qu'il nous semble, surtout des cadres théoriques. Leur contenu réel, la substance véritable de la religion qui s'y exprime sort de sources plus profondes. Les cultes royaux, la théorie du pouvoir et l'organisation symbolique du royaume en sont venus à calquer la conception cyclique et concentrique, ou « planétaire » et « polaire » du monde. Le roi est devenu de ce fait l'axe du monde humain (comme le *cakravartin* cambodgien, qui se croit identique au Meru), et l'exercice idéal de son autorité se comparerait à la descente de l'ordre et des mouvements du ciel sur la terre : le cours réglé des astres devient un modèle pour ce bas monde. Ce n'est donc pas uniquement du côté de la Grèce que les astres et la science chaldéenne font figure d'Instituteurs. Les différences sont dans l'interprétation de la leçon : à la philosophie d'un PLATON, l'Inde répond par des mythes et par sa conception cyclique du Cakravartin.

Mais en ces matières difficiles, les conclusions absolues sont périlleuses : il n'y a progrès que par un jeu incessant d'actions et de réactions, et aucune explication ne doit être étendue, sans toutes les preuves nécessaires, au delà des faits et de la période pour lesquels elle est approximativement valable. Pour bien comprendre les applications religieuses et politiques de l'astronomie au niveau du bouddhisme et de l'hindouisme, il est donc nécessaire d'examiner la manière dont elle avait préalablement acquis les principes

---

[1] Sur la valeur relative de cette localisation, et sur le « passage » idéal au pôle, cf. supra, p. 719 sq.

et les cadres formels qu'elle semble avoir eu tant de facilité à transposer en valeurs terrestres et humaines. Cette facilité ne tient-elle pas justement à des affinités d'origine ? Nous le croyons, et nous allons essayer de montrer brièvement comment, avant de régler le fait humain, les notions astronomiques se sont peut-être éclairées par lui ; comment, dans tous les cas, le ressort principal de leur application tient à leur harmonie avec des conditions fondamentales de la société et de la pensée humaines, conditions antérieures à toute astronomie.



La spéculation urano-géomantique repose, nous l'avons vu, sur la localisation du système théorique en un point déterminé du sol, où se place le roi, et qui devient le centre de tout le groupe humain au profit duquel la métropole religieuse est instituée. Nous avons développé les justifications abstraites et pour ainsi dire mathématiques de cette localisation. Mais il est bien évident qu'elles n'en constituent pas l'origine première : on n'a pas attendu la théorie planétaire de la capitale du royaume pour se donner des lieux saints et la conception de ceux-ci n'a pu manquer, l'ayant précédée, de préparer la doctrine de la Ville céleste sur terre ; sans doute même n'est-elle pas restée sans influence sur la constitution de la doctrine astrale qui, par un choc en retour, devait revenir sur elle, par la suite, pour la perfectionner. Tentons de voir comment.

Nous avons montré dans un précédent travail comment le lien du groupe et du sol, dans l'Asie méridionale ancienne, a dû se trouver établi, traditionnellement, par l'intermédiaire des ancêtres confiés par le premier au second. Ces rites chtoniens sont antérieurs à l'histoire. Ils aboutissent à la spécification du sol-dieu en un dieu du sol, où se fond une personnalité symboliquement déléguée par le groupe : celui-ci s'incarnera, conjointement avec son sol, dans le chef ou le prêtre. Ce sont ces frustes coutumes, réapparaissant sous la systématisation cosmologique, et non celle-ci en sa pureté, qui notamment ont donné à l'Indochine hindouisée sa véritable religion, centrée sur des sanctuaires où l'on adorait, en relation avec le territoire, des dieux mixtes, réunissant la divinité céleste et l'ancêtre ou le roi en qui elle se spécifiait. Combien ce symbolisme est proche des plus vieux cultes indiens, il suffira, pour s'en assurer, de se rappeler que déjà la construction de l'autel du feu du *Çatapatha brāhmaṇa* combinait en un corps rituel unique le sacrifiant et Prajāpati ; de se rappeler aussi qu'animés d'une vie par les reliques, les stūpa royaux de Ceylan, en même temps qu'ils étaient le corps substitué du Buddha (avec tout l'arrière-plan ethnographique de la conception) constituaient simultanément une personne mystique, une représentation glorieuse du roi fondateur [1].

---

[1] Voir dans le *Cūḷavaṃsa* un passage déjà commenté (supra, p. 614) : *saddhānaṃ pubbarājūnam kittidehanibhe subhe cetiye*. . . « . . . les caitya des pieux rois de l'ancien temps, qui étaient comme leur gloire personnifiée [littéralement : leur corps de gloire *kittideha*] », LXXX, 68 ; cf. *yasodeha*, LXIV, 40.

La dispersion légendaire, sur toute l'étendue de la terre, du Corps de la Loi (*dharmakāya*) du Buddha par les soins d'Açoka, en un réseau de fondations royales marquant chacune le centre d'une subdivision territoriale, et chacune gardée par l'un de ces yakṣa en qui se perpétuaient les plus anciens dieux autochtones ; l'étroite relation observée à Ceylan entre le roi, le territoire et le stūpa royal, où chaque brique doit être sous la dépendance magique du souverain et inscrite à son compte; l'existence dans l'Inde comme en Chine d'une carte magique du sol doublant la carte humaine de la terre et où les juridictions divines démarquent et fondent les nôtres; le symbolisme des portes dans tout le domaine indien ; celui des orients, par exemple à Ceylan; en Indochine, celui des villes dont chaque entrée monumentale assume le nom d'une province, en concentre l'essence et la fait entrer dans le monde en raccourci formé par la capitale ; bien d'autres faits encore, signalés par nous au passage ou n'ayant pu trouver place dans ces pages, mais qui composent un tout cohérent dont on a pu se faire quelque idée, tout cet ensemble vivant et constant nous paraît attester le passage en bloc dans les religions savantes d'un complexe de croyances et de pratiques superstitieuses bien assises et parvenues à une claire réalisation d'elles-mêmes antérieurement à l'arrivée des Indo-Européens. Les caractéristiques de cet état ne sont pas impossibles à définir : des cultes chtoniens locaux, une hiérarchie de ces cultes et surtout un fonds de politique religieuse, une transcription sacrée de la puissance du chef, présent magiquement sur tout le territoire et concentrant autour de lui, sous sa main pour ainsi dire, la personnalité secrète de ses délégués et des groupes eux-mêmes, dispersés sur l'aire soumise à son autorité, afin d'être en mesure d'agir, par une manière d'envoûtement, sur tous ses dépendants.

C'est la lame de fond autochtone ; il est aisé de voir qu'elle a traversé le brâhmanisme aussi bien que le bouddhisme. Les cultes à *pradakṣiṇā* et la personnification des orients par les ministres, en un mot le rituel du Cakravartin, ont fini par constituer le symbolisme royal en une manière de danse cosmique, exécutée sur la terre avec l'intention d'imposer à celle-ci un ordre comparable à celui qui règne aux cieux. Mais on ne peut croire aisément, surtout eu égard aux réminiscences chtoniennes et sociologiques précédemment signalées, que les parties anciennes de ce rituel soient toutes astronomiques. Les dispositions primitives ont dû d'abord, comme il est naturel, exprimer une structure sociale rayonnant du centre aux bords, du clan aux tribus, du chef aux vassaux, de la capitale aux chefs-lieux provinciaux, bien plutôt que la circulation des corps célestes. La procession circulaire, dans le rituel et dans l'architecture qui le double, sort sans doute, sous sa forme rigoureuse, de l'astronomie. Le principe de symétrie rayonnante, et surtout le schéma des quatre orients encadrant le centre, sont de provenance plus mélangée et viennent de plus haut.

Il est vrai que tels qu'ils se présentent dans la documentation aujourd'hui accessible, ce principe et ce schéma sont imprégnés d'astronomie ; mais sans

nier ce qu'ils tiennent d'elle, on va pouvoir reconnaître foncièrement en eux, croyons-nous, la projection d'un état plus ancien des croyances. Allons même plus loin : au moins autant que l'idée géométrique qui le définit, c'est le rapport du centre à la périphérie, territorialement conçu et exprimant, comme tel, la structure sociale, qui nous paraît avoir valu, en matière de religion, au concept de pôle cosmique son prestige capital. Régulateur de tous les mouvements célestes au centre desquels il se plaçait, il s'emplissait, aussitôt ce fait perçu, d'un riche contenu conceptuel. Le pôle faisait figure de roi. Sa fonction cosmique se présentait sur le modèle humain du pouvoir central. Tout était prêt, par conséquent, lorsqu'il est devenu indépendamment une notion importante par elle-même, et lorsque l'astrologie a fait loi, pour qu'il sût aisément fonder en retour la conception cosmique du pouvoir royal. On ne découvrait en lui que ce qu'on y avait mis. En fait, tous les cultes savants sont restés fidèles à ces premiers mouvements de la pensée : n'avons-nous pas vu les bouddhistes chinois loger instinctivement Maitreya, prototype des Buddha royaux et du Cakravartin céleste, dans un palais polaire ?

Le développement des conceptions relatives aux Orients horizontaux, complémentaires du point céleste, conduit aux mêmes conclusions. Solidement appuyés, à un niveau relativement élevé de la spéculation cosmologique, sur une théorie astronomique et mathématique du monde, on a plus haut essayé de dégager leur symbolisme spatio-temporel en fonction de cette théorie. Mais l'insistance sur leur valeur classificatoire (provinces, couleurs, métaux, sons, sens, etc. se répartissant entre eux), ne procède manifestement pas plus que la figure si vivante et si accusée de leurs quatre régents de la simple contemplation du ciel. Il est certain que dans les traditions tardives les quatre ministres entourant le roi signifient les quatre orients flanquant le pôle céleste, et qu'à ce niveau le schéma peut être, en apparence, tout astronomique, la magie cultuelle et architecturale de la royauté se fondant désormais sur l'ordre céleste. Cependant, il ne nous semble pas douteux que les âges postérieurs n'ont trouvé si aisément dans le pôle et les orients une symbolique du pouvoir royal et un modèle des rapports du roi avec ses ministres, que parce qu'un âge plus ancien avait précédemment conçu les phénomènes célestes sur le modèle humain fourni par le chef et ses vassaux, ou par le père et ses fils en régime patriarcal.



Considérons en effet le mythe brâhmanique de la dispersion de Prajāpati, dont nous aurons encore plus d'une fois à relever l'intime rapport avec la théorie des orients. Placé au centre de tout, ce dieu-père se répand sur le monde sous les traits des créatures, sorties de lui, identiques à lui. Chacune est une portion, un reflet, une réduction de Prajāpati. La théorie upanishadique de l'identité de l'*ātman* et du *brahman* n'est qu'une codi-

fication spéculative de ce mythe. Mais entre Prajāpati et les créatures innombrables, les *Brāhmaṇa* introduisent des intermédiaires. Ceux-ci sont placés aux quatre orients. Agni, le Feu, est par excellence le Fils de Prajāpati. Or, il y a un Agni à chaque orient. Agni est présent à chaque orient, car toutes ses formes séparées sont lui-même, identiquement. En la totalité de ces multiplications de lui-même, Agni est un. Comme tel, il est le fils de Prajāpati. Et *du même coup* (c'est là le maître mot du rituel) il est Prajāpati : la synthèse de sa répartition spatiale reconstitue son Père. C'est le modèle achevé de la symétrie rayonnante que nous opposions tout à l'heure à la conception des parcours circulaires. L'unité centrale se projette en répliques d'elle-même dans l'étendue qui l'entoure. Chaque secteur de cette étendue est né du centre, lui appartient, le représente, et lui reste consubstantiel.

Mais c'est là, à ce qu'il nous semble, la transcription pure et simple du droit patriarcal. Issus du Chef, les fils répartis sur l'établissement foncier du groupe représentent leur père, dans toute la force du terme : il est présent en eux. La théorie brâhmanique de l'héritage repose entièrement sur cette notion. Les biens du père et son pouvoir se transmettent à son héritier (normalement selon l'ordre de primogéniture) non point par un mouvement de la propriété, mais par une confusion des personnes. Le fils, à l'heure solennelle, ne remplace pas son père, mais le devient ; il assume son être, comme Prajāpati devient Agni, et réciproquement. Les relations du fils et du père sont calquées sur celles d'Agni et de Prajāpati. Le mythe est donc en rapport constant avec le concept juridique du droit successoral. On peut dire qu'il le fonde, religieusement[1]. Mais comment douter qu'historiquement le contraire ne soit arrivé ?

---

(1) Cette doctrine est attestée dans la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad*, I, 5, 17, et dans la *Kauṣītaki-brāhmaṇa-upaniṣad*, II, 15 [cf. R. E. HUME (— G. C. O. HAAS), *The thirteen principal Upaniṣads*², p. 319-320]. Le premier texte use du mot *saṃpratti*, le second dit *saṃpradāna* : on peut traduire « Remise totale » *(sam-pra* — DĀ). C'est en effet « tout lui-même » que le père fait passer dans son héritier. Ce rite admet deux modalités. Ou bien le fils prend en lui la personnalité du père en touchant chacun des organes de ses sens avec les siens (*indriyair indriyāṇi saṃspṛçya*) ; ou bien il s'assied en face de lui et ne reçoit qu'une transmission verbale : « Puissé-je placer en toi ma parole » — « Ta parole, mets-la en moi » — « Puissé-je placer en toi mes souffles (*prāṇa*) » — « Tes souffles, mets-les en moi », etc. Finalement le fils se retire après avoir exécuté la pradakṣiṇā autour de son père. Celui-ci lui lance l'adieu rituel : « Que la gloire, l'éclat de la sainteté et la renommée te favorisent ! » Le fils se retourne à demi et regarde par dessus son épaule gauche en se cachant le visage avec la main ou le bord de son vêtement : « Obtiens le ciel et tes désirs », répond-il. Ce transfert magique a ôté sa personnalité terrestre au père : ce qui le prouve, c'est qu'au cas où il se remettrait, il ne serait plus qu'un étranger dans sa propre maison.

M. KEITH, en étudiant la transmigration et la doctrine du *karman* dans les upaniṣad (RPhVU., p. 580), s'est référé à ce rituel du *saṃpradāṇa*, et aussi à la notion concurrente, que c'est dès la naissance de son fils que le père passe magiquement en lui ; il a fait

Nous croyons saisir là un des ressorts les plus profonds, mais aussi les moins clairement reconnus, de la pensée indienne. La symétrie rayonnante conjuguée avec l'identité de la partie centrale et des parties périphériques constitue en effet la loi de ces multiplications surnaturelles que les théoriciens du bouddhisme expliquent ordinairement en les référant au Grand Miracle de Çrāvastī et qui n'ont pas joué un rôle moindre dans le brâhmanisme, où elles ont été moins bien observées jusqu'ici. Nous tenterons plus tard de démontrer que le Grand Miracle bouddhique s'appuie, même en son iconographie, sur l'idée brâhmanique de la dispersion de Prajāpati. Après quoi nous verrons le bouddhisme mahāyāniste se préparer dans le sein même des traditions fixées par le canon pāli, sur le thème de l'assimilation du Buddha à Brahmā-Prajāpati, rapprochement conçu beaucoup moins pour glorifier le Maître que pour justifier et conditionner la transmission aux Saints de sa nature de Buddha, qu'ils héritent de lui. La doctrine des Bodhisattva découlera ainsi directement, en un sens, de l'antique théorie de l'héritage par identification totale du fils au père. La même notion réglera aussi le transfert de la charge de Buddha de Çākyamuni à Maitreya — doctrine issue en grande partie, comme nous le verrons, d'un remodellement de la légende bouddhique sur le rituel royal, fondé lui-même, en théorie, sur le mythe de Prajāpati.

Vers le début de l'ère chrétienne, la modalité juridique fruste que nous venons d'esquisser était donc encore assez chargée d'énergie sinon pour déterminer spontanément l'évolution du bouddhisme, tout au moins pour la guider. Bien plutôt qu'elle n'est tirée, à date tardive, du mythe, nous ne croyons pas téméraire de poser qu'elle l'explique. Prajāpati, en sa consubstantialité avec Agni, est la personnification patriarcale d'un « contrat » d'héritage par identification de personne.



Trois éléments fondamentaux se discernent ainsi sous la complexité des religions indiennes : premièrement un principe central de symétrie rayonnante, tiré d'une conception politique et territoriale du pouvoir ; en second lieu le principe de l'identité du centre et des parties périphériques émises par lui : fondé sur une conception précise de l'héritage « par confusion », il est, dans la documentation accessible, d'essence patriarcale ; enfin troisième-

---

observer que dans la *Kauṣītaki-brāhmaṇa-upaniṣad* le père se dédouble en quelque sorte : d'un côté, on lui souhaite d'aller au ciel, de l'autre, il survit en son héritier. « En fait, conclut-il, on est là en présence de trois idées différentes dont les liens sont plus ou moins serrés : la naissance du père en son fils, la transmission complète de sa personnalité à son fils au moment de la mort, et la migration de l'âme du père dans une autre existence. » Les deux premières conceptions sont apparemment des survivances, et évoquent des doctrines de l'être et de la survie assez frustes, qui n'ont pas été éliminées sans conflit par le système plus évolué de la transmigration « rétribuée ».

ment un principe cyclique, ou de permutation circulaire qui, sous sa forme définitive, en liaison avec les orients, serait de provenance astronomique.

Le premier principe touche à la répartition classificatrice de l'espace en secteurs. Il explique à lui seul les symétries que conserveront, en les élaborant, les phases ultérieures. Les cosmogonies de l'Inde, ses théories générales concernant la structure de l'espace garderont toutes quelque chose de l'établissement et de l'aménagement d'un domaine. Il faut au contraire passer au troisième principe pour trouver formulée la théorie définitive du temps : tout est cycle, tout est retour, et ce sont les astres qui achèvent de nous l'enseigner. Tout en échappant à nos sens, les grandes unités de leurs mouvements cycliques élèvent, au-dessus des répétitions saisonnières, un étagement de termes cohérents, appuyés les uns sur les autres et qui tendent à ramener, par leur intermédiaire, à une vaste loi du monde les phénomènes périodiques directement observables par nous. Combinée avec la théorie rayonnante de l'espace, cette doctrine aboutit au complexe spatio-temporel qui nous est devenu familier et qui se résume en ceci, que tous les orients y sont astronomiquement datés.

L'indifférentiation des espaces et des temps a pu constituer un fait de pensée antérieur à cette phase. Mais c'est par cette phase et en elle que ce fait a pris, dans l'Inde et sans doute en Chine, sa forme précise, lisible encore sur les monuments comme dans les textes. Le second principe énoncé ci-dessus a d'ailleurs facilité la coordination de ces idées. Toutes les parties de l'espace étant identiques au centre, quoique différentes entre elles et de lui par position, elles lui font régulièrement retour et trouvent en lui leur réalité en s'y perdant, par annulation de leurs positions respectives. Du même coup et parallèlement se fonde la notion, inexplicable par toute autre considération, et pourtant essentielle dans le bouddhisme, d'un centre du temps, qui n'est ni le présent, ni le passé, ni l'avenir, mais les couvre tous les trois, ou mieux les réalise en lui en les supprimant simultanément (1).

Dans les cosmologies où la philosophie indienne a trouvé son principal soutien, les trois termes sont mêlés au point de sembler inséparables. Il importe cependant d'introduire entre eux une distinction, ne fût-elle que de méthode, si l'on veut éviter de prendre pour leur cause le système total, qui n'est au contraire, à l'origine, que leur commune conséquence.

Toute cosmogonie indienne doit être considérée comme une somme de connaissances acquises, mêlées d'imaginations provenant de diverses sources, mais artificiellement reportées au début des choses, à seule fin d'expliquer la nature de celles-ci par leur production théorique. De par cette définition

(1) Il est évident que ces spéculations, sous une forme d'abord rudimentaire, ont préparé et en partie contribué à développer l'arithmologie « de position » (*BEFEO.*, XXXII, p. 425, n. 1) ; on y trouverait peut-être également un antécédent lointain du nirvāṇa bouddhique, placé au delà du non-être comme de l'être.

même, il est évident que le système sera agencé de façon à rendre compte des idées philosophiques. On voit cependant qu'il serait dangereux de prétendre les tirer de lui : le contraire n'est pas moins exact. Par exemple des mythes très sommaires, comme celui du premier état cosmique, ont bien pu, il est vrai, contribuer à composer la notion d'espace : nous nous sommes nous-mêmes attachés plus haut à le montrer. Mais il ne faudrait nullement croire qu'après cela le concept n'ait fait que suivre et enregistrer les progrès de la théorie mythique. Il avait concurremment d'autres origines, notamment dans la répartition sociale des êtres et des objets, et d'autre part il a vécu pour lui-même une fois formé. Aussi n'est-il pas surprenant que son histoire soit faite de tant d'allers et de retours, où ses facteurs sociaux et cosmologiques ont mélangé leurs formes. Aidées et enrichies à leurs débuts par des mythes qui ont fait passer en elles un contenu humain préalablement acquis, l'astrologie et l'astronomie, en revanche, sont revenues ensuite sur le monde politique et ont tendu à leur tour à le régler selon leurs principes et avec leur rigueur propre. Sous un aspect précis, le temps est alors entré dans les rudiments de la philosophie avec la valeur d'une histoire de l'espace, l'un et l'autre conçus de façon qualitative et classificatoire. Ces formes combinées, souples et naturellement accueillantes, appelant même la diversité matérielle, puisque se posant en classifications, ont alors ressaisi et mis en ordre les matériaux ethnographiques abondants et confus dont nous avons essayé, dans les pages précédentes, de fournir un aperçu. Les grandes religions indiennes sectaires sont, sous leur appareil mythique, le produit de cette systématisation.

Nous avons naguère insisté sur le rôle joué aux origines de la pensée indienne classique par la numération de position, selon laquelle les unités des différents ordres, dizaines, centaines, etc., sont une même unité structurale transposée sur différents plans. Cette arithmologie, quant à la pure forme, semblerait dominer la bouddhologie mahâyâniste. Mais est-il permis d'attribuer un tel rôle, dans l'ordre des faits religieux qui nous occupent, à l'abstraction mathématique ? Ce n'est possible que sous deux réserves, dont la portée nous sera maintenant de détermination plus aisée. En premier lieu, on connaît surtout le mahâyânisme par ses écrits savants et par ses monuments, les uns comme les autres œuvres de culture. Or, la culture, dans l'Inde et à ce niveau, ne va pas sans magie, qui elle-même comporte la maîtrise des nombres. L'importance de ceux-ci dans nos documents dépend peut-être de la nature de ces derniers. Mais d'autre part, il est assez clair que dans le domaine considéré la dispersion de l'unité arithmétique supérieure en répliques d'elle-même se relie au système mythique, de provenance sociale, dont le ressort est une entité centrale explosant en positions périphériques qui chacune la reproduisent, et qui ensemble la recomposent. Nous trouverons par la suite la mystique des nombres associée au rituel de la reconstruction de Prajāpati. C'est un bon témoignage du contenu religieux ancien de l'arithmologie : elle

avait le mérite d'exprimer commodément, mnémotechniquement et aussi ésotériquement, ce qui est plus considérable encore, la doctrine proprement religieuse. Il y a eu un échange de bons offices, et non une influence de sens unique. On devra donc considérer le système arithmologique non comme le fondement de la religion, mais comme une transcription particulièrement lisible (une fois que le principe en est trouvé) de ses conceptions.

Bref les dogmes admis par les grandes époques successives de la pensée indienne se seraient trouvés constitués par l'imposition d'une systématisation intellectuelle à la masse mouvante et amorphe des superstitions autochtones et à un premier fonds ethnographique et sociologique de tentatives de coordination. L'arithmologie, après avoir contribué à cette surimposition, permet encore à certains égards de la suivre ; corrélativement (et nous verrons même plus d'un point de contact direct) l'étude du symbolisme architectural, en ses rapports avec la géomancie, va fournir lui aussi des clartés assez nettes sur le procédé.



En effet, l'architecture indienne et indianisante, parvenue au terme de son évolution, pose un problème qui attend encore sa solution, et qui se rattache par des liens assez profonds à la théorie des nombres. Que l'on rapproche notamment les uns des autres le Barabuḍur, plusieurs *čaṇḍi* javanais, les principaux monuments khmèrs ou chams, certains édifices bouddhiques de Chine (1) et beaucoup de temples indiens dits à *çikhara*, dont la « tour » de Bodh-gayā (2) ou le beau temple çivaïte de Khajurāho (3) sont des spécimens célèbres : tous ces monuments procèdent d'un même parti. L'ornementation du temple principal y est composé de réductions d'édifices, soit qu'il les porte sur son toit, soit qu'ils soient distribués autour de lui sur des terrasses en gradins (4). Or à Bodh-gayā par exemple, on voit du premier coup d'œil que les çikhara de chaque angle sont autant de répliques de la tour centrale. Si, comme au Barabuḍur, ou au-dessus des čaṇḍi, celle-ci fait place à un stūpa, ce sont aussitôt des stūpa en réduction qui se multiplient autour d'elle. En un mot, l'édifice principal s'orne à l'aide de sa propre réduction.

Pour distants que puissent paraître, à première vue, les deux ordres de conceptions, il est de fait que la similitude des parties composantes, la facilité des superpositions et la multiplication des éléments de taille réduite autour du grand sont des traits correspondant schématiquement un à un aux relations introduites par la numération de position, entre une unité d'un ordre déterminé et celles qui,

(1) E. g. le Wou-t'a sseu, copie de Mahabodhi, G. Combaz, *Evol. du stūpa*, p. 280 sq. et fig. 53.

(2) Coomaraswamy, HIIA., pl. lxii, fig. 210, cf. p. 81, 170.

(3) E. Diez, *Die Kunst Indiens*, Berlin, s. d., pl. iii.

(4) Renvoyons aux indications déjà citées de M. van Erp, *BEFEO.*, XXXII, p. 303.

au-dessous d'elle, en sont la monnaie et les répliques. Faudra-t-il en conclure que les monuments indiens ont été des nombres construits, on ne sait quelles allégories pythagoriciennes architecturalement réalisées ? En nous reportant aux textes, nous constaterons plus tard qu'à tout prendre cette interprétation ne serait pas dénuée d'une part notable de vérité, mais qui n'est pourtant pas essentielle. Il est vrai qu'il existe dans l'Inde une mystique architecturale des nombres ; mais non pas des nombres isolés, pris sur le plan de la numération, même métaphysique. C'est toujours d'un nombre de positions classificatoires dans l'espace et dans le temps qu'il est question — rien ne le montre mieux que les listes de Buddha transcendants fournies par les sūtra mahâyânistes : ils sont toujours localisés selon les orients, ou datés selon les ères, et ordinairement l'un et l'autre à la fois. Tout passe peut-être par l'arithmologie. Mais elle demeure serve. Elle constitue une condition de réalisation et non la source de toutes choses. En un mot la numération est concrète. Elle reste qualifiée par des répartitions mythiques, d'ordre spatial ou temporel.

D'ailleurs, n'est-ce pas déjà dans la computation des temps que nous avons cherché l'une des sources, et peut-être la principale, de l'arithmétique « relativiste » elle-même ? La computation a été de tous temps religieuse et magique aussi bien que pratique ; elle s'est apparemment développée dans le sein d'un rituel et ne s'en sera pas aisément séparée, car c'est dans les faits rituels que nous avons rencontré ses expressions anciennes les plus cohérentes, par exemple dans la pratique quotidienne du culte osirien. En revenant sur la matière religieuse et en réglant les expressions architecturales de celle-ci, l'arithmologie retournait donc à ses sources : le recoupement explique la profondeur de son emprise, et cette observation va nous mettre sur la voie d'une interprétation satisfaisante des plans monumentaux les plus complexes que le génie de l'Inde ait élaborés.

Considérons que le temple central est une représentation du monde. Que peut signifier l'alignement, à son pourtour, d'images de lui-même ? Que veulent dire ces mondes se succédant de façon monotone à mesure que l'on se déplace autour du centre ? Mais depuis Sārnāth nous le savons. Autour du chapiteau aux lions, nous avons rencontré un dispositif répétant en réduction la rosace et le pilier aux quatre points de l'horizon ; ces répliques font position aux quatre orients : or elles y font position avec valeur de dates. Le pilier de Sārnāth mesure le temps ; il le matérialise. Mais nous n'ignorons plus que la colonne cosmique, modèle théorique de ce pilier, est placée idéalement au centre du stūpa aussi bien qu'à l'axe du prāsāda : ces monuments ne sont autour d'elle que deux variétés d'enveloppes, interprétations voisines et non exclusives (puisque le prāsāda a pu passer sous le stūpa) des mondes entourant l'« âme » de la construction cosmique. Avec les modèles réduits de l'édifice principal qui se rangent autour de celui-ci, l'axe du monde, à Bodh-gayā, à Khajurāho ou au Barabuḍur, circulerait donc encore, comme à Sārnāth, à tous les orients. Ces positions doivent de toute nécessité s'interpréter comme

des instants conventionnellement découpés dans un mouvement continu, c'est-à-dire comme des passages du monde, arrêté et figuré par l'architecte en de certaines situations qui répondent à des dates capitales. A Sārnāth il n'y a pas quatre soleils, ni quatre mondes distincts où la colonne porte le soleil, mais seulement quatre levers remarquables du soleil aux diverses saisons : soit quatre temps de notre monde. Multiplier les images architecturales de l'univers, les multiplier systématiquement, et qui plus est en les rangeant de proche en proche sur le parcours de la *pradakṣiṇā* cosmique symboliquement exécutée par le soleil autour de l'« axe » cosmique, ce ne peut être, si l'on se reporte à la doctrine cosmogonique, que pour exprimer non la pluralité du monde dans l'espace, mais sa succession dans le temps. La nature secrète des temples indiens composés tiendrait en somme dans un seul terme : ce sont des chronogrammes.



Regardons-y de plus près. Dans les édifices que nous évoquons ici, de petits éléments architecturaux, réductions ou figurations du sanctuaire central, donc tourelles ou stoûpicules, défilent devant nous à mesure que nous exécutons la *pradakṣiṇā*. Or, et ce n'est pas seulement autour du monument javanais, c'est depuis Bhārhut (ca. 150 a. C.), le bouddhiste rencontre aussi sur l'édifice en pratiquant rituellement cette circumambulation, des séries de sculptures déployées le long des balustrades ou des murs. Le Barabuḍur, anthologie faite en pierre, est à cet égard le couronnement de longues traditions ornementales. Mais le principe de composition que reconnaissaient le plus ordinairement celles-ci ne nous est pas étranger ; on l'a identifié dès qu'on a commencé à lire les bas-reliefs indiens : leur ordre est chronologique. Les événements s'y juxtaposent suivant leur succession dans le temps. Avant d'avoir scruté les sujets figurés et d'avoir déterminé les textes dont ils sont tirés, *Jātaka*, *Sūtra*, ou *Rāmāyaṇa*, *Mahābhārata* ou *Purāṇa*, selon l'occurrence, on sait a priori que de deux tableaux corrélatifs qui se suivent dans le sens des aiguilles d'une montre, le second figure un événement succédant au premier. Il fixe un moment postérieur du monde. Avec l'imagerie sacrée c'est ainsi le cours du temps qui embrasse le tour de l'édifice. Mais celui-ci est par lui-même le monde concentré en sa totalité dans l'étendue et la durée magique : sur ce plan, il est tout, et rien n'est en dehors de lui. Si donc, comme au Barabuḍur, on observe au-dessus du déroulement historié du temps que constituent les bas-reliefs, une série de symboles successifs de ce même monde constitués par des réductions de l'élément central et, disposés à des intervalles réguliers dans le cadre architectural orienté, doutera-t-on que ce ne soient des repères du temps magique, lequel a marché du même pas que les fidèles — bref, des signes indicateurs sur le grand cadran cosmique formé par l'édifice entier ?

Ces transpositions du temps en termes d'espace dérouteront peut-être : mais n'étaient-elles pas imposées par les conditions matérielles de toute

exécution architecturale ? Quand l'indianisme aura rendu à l'interrelation des orients et des temps sa juste place, le procédé semblera sans doute banal. Mais sans en demander autant pour le moment, il nous sera permis de faire observer que l'interprétation du plan complexe à réductions périphériques s'appuie non seulement sur la représentation discontinue et spatiale du cours du temps que nous avons décrite, mais aussi, par analogie, sur des faits rituels parallèles où s'observe, par un emploi un peu différent des mêmes symboles structuraux, la représentation directe du temps le long de la *pradakṣiṇā*. On rapprochera en effet de la disposition analytique de nos temples, où nous croyons voir le monde arrêté en diverses positions, c'est-à-dire à divers instants de son parcours cyclique de l'étendue et de la durée, une réalisation continue et pour ainsi dire synthétique du cours du temps dans le cadre de l'espace, obtenue par l'emploi des chars (*ratha*) processionnels, bâtis en forme de temples cosmiques et que les fidèles emportent avec eux en accomplissant la *pradakṣiṇā*.

« A l'époque Pallava, dit M. Jouveau-Dubreuil, les chars étaient supportés généralement par deux ou quatre roues et traînés par des chevaux. Il est probable qu'on se servait de semblables chars pour transporter les statues des dieux pendant les processions. De nos jours les chars (en tamoul *tēr*) sont remisés en dehors de l'enceinte du temple, et en face de l'entrée principale sous d'immenses cônes de paille. Le char est construit sur le modèle du Vimāna [temple, normalement avec étages « pyramidaux » ou « déboîtés » au sens donné à ce mot, *supra*, p. 760], mais ce temple de bois est supporté par un tronc de cône porté sur des essieux. Les roues qui ont ordinairement trois mètres de hauteur sont pleines et formées par des poutres énormes... » Aux divers étages de ces temples pyramidaux montés sur roues, est disposée « toute l'iconographie de l'hindouisme moderne. Le sanctuaire où le dieu est placé pendant la procession est un pavillon carré avec quatre ouvertures (une à chaque face). Il est orné de dvārapāla et de lions cabrés. Au-dessus le dôme est ordinairement un simple cône de toile peinte. Théoriquement il devrait imiter la tour d'un vimāna et être orné de petits pavillons superposés et séparés. C'est ainsi qu'est construit le char de Conjeveram » [1].

Est-il nécessaire de rappeler ici le char aux roues géantes de Jaggernaut (Jagannātha, à Purī), en forme de temple pyramidal et servant à la procession triomphale de Viṣṇu « protecteur du monde » (*jagannātha*) ? [2] Au Cambodge, lors du couronnement du roi actuel, il nous a été donné de voir passer le souverain au sommet d'une énorme constructiqn de bois en forme de palais : véritable *prāsāda* cosmique, mais roulant. La tradition en est ancienne. Il y a un char cosmique dans le Véda et le *Rāmāyaṇa* décrivant Puṣpaka, le char de

(1) G. Jouveau-Dubreuil, *Archéologie du Sud de l'Inde* (Ann. Mus. Guimet, Bibl. Et., XXVI-XXVII), Paris, 1914, II, p. 144 sq. et pl. XLIV.

(2) Cf. Monier Williams, *Rel. thought and life of India*, p. 118.

Rāvaṇa, en fait une fidèle réduction de l'univers [1]. La valeur cosmique du char employé par le Cakravartin cambodgien lorsqu'il exécute la *pradakṣiṇā* autour de sa capitale n'est guère plus douteuse que celle du palais roulant de Viṣṇu « protecteur du monde » à Jaggernaut. Ces chars, comme les temples fixes dont ils sont la réplique, constituent des mondes en miniature ; leurs gradins sont l'échafaudage des cieux ; il n'est donc point surprenant de trouver étalée, sur ceux que décrit M. Jouveau-Dubreuil, « toute l'iconographie de l'hindouisme » : ce sont les étages célestes, avec tous leurs habitants.

Le char et le temple constituent deux interprétations similaires de la même structure cosmique. Ce qui le confirme, c'est que si d'ordinaire le char copie le temple, la réciproque est parfois vraie : il existe des édifices de pierre à la base desquels on a sculpté des roues en haut-relief ; on est allé jusqu'à les détacher complètement de la masse, pour leur permettre de tourner « folles » autour de leur axe [2]. L'appellation moderne des édifices monolithes de Mamallapuram témoigne de la vivacité de la conception : l'imagination populaire y a vu les chars des héros du *Mahābhārata* et nous parlons aujourd'hui encore à sa suite du Draupadī Ratha, de l'Arjuna Ratha et ainsi de suite [3].

Sur la foi de ces rapprochements, n'essayons pas de faire provenir les temples pyramidaux bâtis en brique ou en pierre de quelque antique tradition du char processionnel, même par l'intermédiaire d'une architecture en matériaux légers. La relation est plus compliquée et elle est aussi plus profonde. Les similitudes matérielles s'expliquent sans peine, jusque dans le détail : les deux édifices, mobile ou fixe, sont le symbole du même cosmos étagé. L'architecte des chars modernes n'a donc qu'à copier les temples et le modèle de Conjeveram, entre bien d'autres, montre assez qu'il ne s'en prive pas. En a-t-il toujours été ainsi ? Il est difficile de s'en assurer. On peut cependant supposer que si les deux constructions, char et temple, dérivent des mêmes idées, c'est plutôt la bâtisse fixe qui a dû marquer les premiers progrès et grandir le plus facilement, ses répliques mobiles l'imitant plutôt qu'elles ne lui ont donné l'exemple ; mais ce sont de pures conjectures. Le véritable problème, du point de vue qui est le nôtre, ne se trouve pas là : il tient au fait même qu'on ait pu concevoir une double réalisation symbolique du monde, avec toutes les coïncidences de forme que l'on vient d'observer, mais en même temps avec cette

---

(1) *Rāmāyaṇa*, Sundarakāṇḍa, VII, Uttarakāṇḍa, XV, 35 sq. Dès le Ṛgveda on paraît avoir connu une assimilation de l'univers à un char dont le soleil était la roue. Cf. Bergaigne, *Rel. védique*, II, p. 128, n. 2 ; p. 152. Pour la Chine, R. Wilhelm, *Der Wagen als kosmischer Symbol in alten China*, Sinica, 1929, p. 178 sq. —, le parasol surmontant la voiture impériale est rond comme le firmament ; 28 panneaux figurent le zodiaque ; la caisse carrée symbolise la terre ; la roue, avec ses trente rayons, est l'image du mois, etc.

(2) E. Diez, *op. cit.*, fig. 52, p. 45.

(3) A. K. Coomaraswamy, HIIA., p. 102-105, fig. 200, 202 ; G. Jouveau-Dubreuil, *Arch. du S. de l'Inde*, I, p. 78 sq.; *Pallava Antiquities*, Pondichéry, 1916-18, I, p. 56 sq.

opposition capitale qu'un des symboles est enraciné dans le sol, parfois taillé d'un seul bloc dans la pierre, comme pour le rendre plus complètement inamovible (Ellora, Mamallapuram, etc.), tandis que le second, léger, fait de matériaux périssables, s'emporte en procession.

Mais cette procession — et voilà la clef de la difficulté — ne consiste pas en un trajet arbitraire : c'est la *pradakṣiṇā* rituelle, se développant selon un ordre fixe dans le cadre des orients. Le char est conduit successivement aux différents points du compas. Ce tour magique enveloppe tout l'espace cosmique, circonscrit magiquement par la procession, et il embrasse également tout le temps, dont il imite le cycle. En passant aux orients, le palais roulant du monde franchit les saisons et avec celles-ci les ères de la grande durée, qu'elles préfigurent.

Le temple fixe, au contraire, repose sur le sol et s'y attache. Mais à mieux l'interpréter, n'est-ce pas cependant, par sa structure et son orientation rituelles, sur un diagramme des orients plutôt que sur la terre qu'il prend appui ? (1) Sa cime prétend marquer l'axe du monde, et elle figure le haut du Mont où passe cette ligne idéale. Mais, en réalité le Mont polaire ne se dresse pas réellement à l'emplacement choisi pour édifier le temple : telle est même la raison qui rend nécessaire la construction. Pour assurer sa valeur à l'édifice en dépit de la géographie, il faut rectifier religieusement la base qui lui est fournie, la retirer de l'espace local et la transporter dans le grand espace. Les temples indiens sont, pour tout dire, *dépaysés*. Seul ce déplacement théorique permet de reporter leur flèche faîtière du zénith local au pôle cosmique. Un espace magique, composé d'orientations symboliques, était de la sorte intégré à la base de la construction. Mais par la corrélation des temps et des espaces, le temps s'y introduisait du même coup. Les parties du temple étaient dès lors datées aussi bien qu'orientées, datées par leurs orients (2).

Les quatre entrées du passage à *pradakṣiṇā*, à Bhārhut ou à Sāñcī, avaient sans doute déjà valeur de date. N'est-ce pas une conséquence nécessaire de la définition du tour rituel ? Il figure le cours des astres, mesure du temps, et il se développe dans le temps qu'ils décrivent et qu'à leur suite il décrit. Mystiquement, les dispositions fixes du circuit sont successives, comme le souligne le principe chronologique de la composition

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 398 sq.

(2) Un détail du culte birman illustre bien cette idée : « En Birmanie, le haut des caitya représente la cime du Mont Meru. Ces caitya sont par conséquent bâtis selon les directions cardinales. Beaucoup de fidèles prennent soin de s'acquitter de leurs prières en se plaçant du côté du caitya correspondant à la planète régente du jour de la semaine où ils sont nés. » R. von Heine-Geldern, *Weltbild*, p. 62 (d'après Yule). La planète est à la fois régente d'une date et d'un orient ; en se fixant, dans le dispositif du monument, au point du compas qui lui revient, elle y attache sa date caractéristique : c'est tout le principe du pilier de Sārnāth, et, croyons-nous, de toute l'architecture sacrée asiatique.

des bas-reliefs ou plus tard la personnalité des Buddha cycliques jalonnant le trajet. Il faut, pour étrange que cela nous puisse paraître, que les portes, les balustrades et en général tous les éléments architecturaux rencontrés par exemple à l'Ouest soient postérieurs à ceux du Sud, comme ceux du Nord à ceux de l'Ouest. La procession se développe allégoriquement dans la durée cosmique ; mais comme le temple, à chaque instant, est toujours là, sous la main droite des fidèles, il faut bien admettre que lui aussi tourne dans le temps. En d'autres termes, quand on circule par la droite autour du monument, on l'emporte avec soi dans la durée que l'on parcourt et la *pradakṣiṇā* est ainsi une circulation du monde réalisée sur place grâce à la mise en jeu, dans l'ordonnance de la construction, du système spatio-temporel complet des orients. En valeurs magiques il y a peu de différence entre ce microcosme architectural fixé dans l'espace et mobile dans le temps et le monde structural sur roues qu'on transporte avec soi à la fois à travers l'étendue et pour toute la durée de la procession. Tel est le lien profond du *ratha* et du *vimāna*.

Les temples complexes à symétrie rayonnante que nous avons étudiés découlent eux aussi en droite ligne de ce symbolisme cyclique. Autour de l'édifice principal sont établies des images de lui-même, des répliques de ce qu'il est, détachées de lui et placées le long du trajet des fidèles, afin de le représenter de moment en moment. La procession de Jaggernaut emporte son temple avec elle. Celle du Barabuḍur en rencontre des répliques successives, qui l'attendent. Dans les deux cas, d'instant en instant, c'est le même monde et ce n'est pas le même ; c'est le même à des dates différentes de la période rituelle, symbole de la période cosmique.

Ainsi se montrent la simplicité et la cohérence de la composition *par démultiplication* de l'élément central, à laquelle on a si fréquemment recouru dans l'Inde métropolitaine aussi bien que dans l'Inde extérieure. Le temple s'orne de répliques de lui-même, disposées en schémas orientés, pour dater les phases du culte qu'on lui rend, soit que ses réductions soient rassemblées contre sa mases (Khajurāho), ou détachées (Bodh-gayā), soit qu'elles prennent place sur des terrasses ou le long de galeries successivement parcourues par la procession rituelle (Barabuḍur, temples khmèrs). Ces monuments sont le temps construit.



On nous objectera peut-être que si les édicules réduits représentent diverses époques du même édifice central successivement aperçu au cours de la *pradakṣiṇā*, ils devraient enfermer tous un dieu unique : or les petits stūpa des terrasses carrées du Barabuḍur abritent, dans la niche ouverte au-dessous d'eux, des statues d'Akṣobhya à l'Est, de Ratnasaṃbhava au Sud, d'Amitābha et d'Amoghasiddhi à l'Ouest et au Nord. N'appartenant pas au même Buddha, ils ne sont apparemment pas le même stūpa. Au cinquième « point » du système

on rencontre Vairocana. Y a-t-il donc, au niveau des étages carrés, cinq types de stūpa comme cinq Jina ? On peut aussi prendre l'exemple de la copie pékinoise du temple de Mahābodhi, le Wou-t'a sseu 五塔寺 ou Temple des cinq stūpa, dont les quatre « tours » d'angle sont sur le modèle de la tour centrale (avec onze étages au lieu de treize) mais où toutes cinq se distinguent, comme les stūpa des étages carrés du Barabuḍur, par la personnalité des cinq Jina qu'elles abritent respectivement.

Supposons que nous ne sachions rien du Grand Véhicule ni même du Bouddhisme et que nous disposions en tout et pour tout des conclusions archéologiques précédentes pour interpréter ces monuments et leur iconographie. Nous aboutirions à cette conjecture : l'édifice est dédié à un personnage central qui se montre cinq fois sous des formes différentes correspondant aux orients et aux phases de la grande période du monde. Nous n'aurions pas de noms à mettre sur ces formes. Mais nous aurions retrouvé la théorie des Jina et celle du Dharmakāya.

En effet, le corps ineffable du Buddha est unique ; cependant il se différencie suivant les périodes cosmiques et suivant les terres où il se montre, aux divers orients de l'univers. Ces conceptions et la composition architecturale sont évidemment façonnées sur le même schéma processionnel, inspiré par la cosmologie cyclique. Et c'est pourquoi l'analyse suffisamment poussée d'un monument comme le Barabuḍur peut apporter tant de clartés sur la bouddhologie pure. En rattachant par ce détour l'évolution du Mahāyāna à l'histoire générale de la symbolique indienne, on s'épargnera bien des erreurs concernant le système des cinq Jina et ses origines. Il est exact, nous le verrons plus tard, que des conceptions occidentales s'y trouvent réfléchies. Il ne cesse pas pour cela de procéder du fonds commun. Le plus clair de l'apport extérieur ne lui est pas venu *ex abrupto* d'un contact tardif avec les cultes iraniens : il a été préparé par une longue acclimatation brâhmanique, sur le sol de l'Inde, de ces idées étrangères. L'emprunt, en certaines matières, est indubitable. Mais il est indirect. L'étude plus approfondie des symbolismes chronographiques adoptés par l'architecture indienne peut confirmer ce point fondamental.



Car on ne s'étonnera de voir définir les monuments indiens comme *le temps construit* que faute d'avoir donné à l'architecture bouddhiste et hindouiste ses véritables antécédents, qui sont, ainsi que nous l'avons déjà dit, les autels de l'ancien rituel brâhmanique. Il ne faut pas tirer soudain du néant les stūpa et les temples de l'Inde classique, et le procédé commode qui consiste à éluder les problèmes d'origine en faisant honneur de tout l'art indien à l'impulsion hellénistique ou en se rabattant sur la disparition des premiers modèles, construits en bois, pour utile qu'en soit la considération,

à titre accessoire, ne dispense pas d'examiner la documentation indigène, et avant tout les *Brāhmaṇa*. Or, dans ces textes, et notamment dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, auquel nous nous sommes surtout attachés jusqu'ici, (pour plus de cohérence et pour des raisons qui apparaîtront par la suite), on trouvera explicitement formulée l'interprétation à laquelle nous venons d'aboutir. L'autel du feu est le Temps matérialisé. Il est l'Année. Par delà celle-ci, il représente en sa totalité le Temps cosmique, corps secret et surnaturel de Prajāpati. « L'autel du feu est l'année... Les nuits sont ses pierres de clôture et celles-ci, il y en a 360, parce qu'il y a 360 nuits dans l'année ; les jours sont les briques *yajusmatī*, car celles-ci, il y en a 360 : or il y a 360 jours dans l'année... » (1) A un certain moment de la construction, on dépose deux briques dites « des saisons » (*ṛtavyā*) et le texte commente : « Pourquoi met-on ces deux briques là ? C'est que cet Agni (cet autel du feu) est l'année et que l'année est tous ces mondes... Cet autel du feu est Prajāpati, et Prajāpati est l'Année ». (2) L'édifice parachevé, on a reconstruit Prajāpati au complet, et du coup c'est aussi le Temps cosmique que l'on a bâti. On pourrait multiplier ces citations ; le passage capital, à notre point de vue, et qui suffira ici, est celui où il est spécifié que la structure de l'Année se compose à la fois des saisons et des orients, ceux-ci et celles-là simultanément identifiés aux cinq couches de l'autel : « l'autel du feu a cinq couches. . . [chaque couche est une saison], les cinq saisons font une année et Agni [= l'autel] est l'Année. . . Or ce Prajāpati qui était tombé en morceaux, c'est l'Année, et les cinq parties de son corps tombé en morceaux, ce sont les saisons. Cinq saisons, cinq couches. Ainsi quand on empile les couches, c'est avec les saisons que l'on construit Prajāpati. . . Or ces cinq parties de son corps. . . qui sont les saisons, elles sont aussi bien les orients. Cinq orients, cinq couches. Ainsi quand on empile les couches, c'est avec les orients que l'on construit Prajāpati [qui est l'Année]. » (3)

La masse de l'autel est par conséquent identifiée au Temps, et ses divers éléments, pierres de clôture magique, briques, couches, sont mises en relation par leur nombre avec les cycles de la durée : année, saisons, mois, etc. Qu'est-ce d'autre que le temps construit ? L'autel est l'univers entier, magiquement rassemblé. Toutes ses parties se rangent dans un ordre strict, à elles imposé par le fait que chacune est affectée d'une notation de temps selon le point du compas où elle se place : c'est le procédé par lequel temps et espace s'interpénètrent. Le système des trois cent soixante pierres magiques de la clôture (*pariçrit*), autour de l'édifice, est finalement l'année étalée sur le sol : un degré du cercle répond à chaque jour, ou plutôt, à la mode ancienne, à chaque nuit.

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, X, v, 4, 10.
(2) *Ibid.*, VIII, ii, 1, 17-18
(3) *Ibid.*, VI, viii, 1, 15 ; I, 2, 18 sq.

On notera la remarquable coïncidence de cette tradition et des données chinoises, que nous avons elles-mêmes rapprochées en leur temps de la cosmologie étagée et astrale des Mésopotamiens. Si trois cent soixante pierres de clôture, et trois cent soixante briques spéciales introduisent l'année dans l'*agni* indien, en répondant respectivement aux nuits et aux jours, dans le palais magique construit par un empereur chinois trois cent soixante chambres assuraient au souverain la maîtrise mystique de la période annuelle [1]. Le cercle des 360 *pariçrit* autour de l'autel du feu évoque d'ailleurs directement les 360 cases rangées au pourtour du compas géomantique, auquel nous avons justement attribué le rôle de maquette provisoire des réalisations architecturales, qu'il représente symboliquement au moment de la détermination rituelle du site et dont il contient pour ainsi dire l'essence par anticipation : l'instrument géomantique est le monument en petit, comme le monument lui-même constituera, réciproquement, un véritable instrument de règne. Or, de son côté, l'autel védique, à mesure qu'il s'édifie, réalise progressivement l'identification du sacrifiant au dieu souverain, Prajāpati. Tous les orients du monde, tous les Vents, tous les temps, saisons, mois, etc., y sont représentés, résumant la domination universelle de ce dieu. Ce sont les mêmes éléments que s'incorporent le compas chinois et la Capitale construite ultérieurement sur son modèle transcendant. La boussole des Chinois et l'autel des *Brāhmaṇa* sont l'une et l'autre, à deux titres différents, une maquette des édifices monumentaux. Le microcosme rituel des brâhmanes figure l'empire (et le corps, ce qui revient au même) du dieu suprême : son constructeur, qui en jouit, jouit du même coup, par une projection surnaturelle, du monde réel soumis à Prajāpati. L'architecture des temps postérieurs ne s'écartera jamais de ce modèle.

C'est par un mécanisme analogue que le monarque chinois, en réglant son palais, sa capitale et son royaume sur l'ordre cosmique devient lui aussi une réplique terrestre du Chang-ti, dieu souverain de l'Univers. Quelles que soient les prédispositions locales qui en aient favorisé l'adoption, de part et d'autre, ces idées portent la marque babylonienne, notamment par leur symbolisme fondé sur la division sexagésimale du cercle de l'espace et du cycle de l'année religieuse. L'accord numérique relevé entre la clôture « annuelle » de l'autel védique et le cercle des jours du compas chinois s'appuie d'ailleurs, on le remarquera, sur leur commune structure par *couches*, ou par *étages*, reflets plus ou moins déformés d'une cosmologie étagée et d'une géographie des climats. Il n'y a pas seulement similitude de disposition en plan, mais aussi identité de structure en hauteur comme de destination politique et religieuse.

---

(1) *Supra*, p. 718, n. 1 ; 746, n. 1.

Chapitre IX.

Les fondements chtoniens du culte royal et le bouddhisme d'Açoka.

La thèse ne rencontrera pas une difficulté sérieuse dans le fait que le palais aux 360 chambres ou la capitale géomantiquement établie des Chinois soient relatifs au culte et au pouvoir des rois, tandis que l'*agnicayana* du *Çatapatha brāhmaṇa* n'est pas inséparable du rituel royal, et en semble même indépendant dans la pratique. Ce sont des chefs de famille, de saints brâhmanes, qui établissent communément à leur profit l'autel du feu. Briguent-ils ainsi la royauté ? Nullement. Mais pourtant il reste certain qu'en prétendant s'égaler à Prajāpati, souverain de l'univers, le profit transcendant attendu par eux est d'essence royale. Ce n'est pas en vain que les chapitres traitant de l'*agnicayana* se trouvent mélangés, dans les *Brāhmaṇa*, de façon presque inextricable avec ceux où sont institués des rites spécifiquement royaux, comme le *rājasūya*, l'*abhiṣecanīya*, etc. Et du côté chinois, il est aisé de remarquer que si le compas géomantique, avec son Grand Faîte, reste le meilleur fondement du symbolisme cosmologique de la royauté, ce symbolisme n'en est pas moins mis, comme dans l'Inde, au service de simples particuliers. Il est employé pour bâtir correctement les capitales, mais aussi pour assurer une disposition faste aux demeures les plus modestes. Chacune de celles-ci sera une petite réduction, beaucoup plus imparfaite que la ville impériale, du même univers : c'est de pareille façon que nous avions trouvé chaque maison, dans l'Ouest de l'Inde, installée au nombril du monde, juste sur la tête du Serpent qui porte la Terre.

Dégrossies dans les domaines les plus divers : arithmologie, rituel, cosmologie, architecture, bouddhologie, etc., au cours des précédents chapitres, ces idées ne sembleront plus à présent aussi rebelles à l'analyse. Nous en avons saisi le *relativisme*. Comme il existe une arithmétique de position et une théologie de position, il se rencontre aussi un rituel, voire une politique, de la position. Une donnée centrale se décompose partout en répliques d'elle-même, fondées uniquement sur leurs rapports tant entre elles qu'avec la donnée initiale, tout comme les nombres se font être les uns les autres par la relation qu'ils composent. Or, la position centrale, pour l'Inde post-védique comme pour la Chine, est dévolue au Roi. Ce sera donc lui qui représentera devant les hommes l'insondable entité cosmique, ce modèle suprême, et pour lui, et, à travers sa personne, pour ses sujets. Le roi est celui qui sur terre a réalisé une exacte conformité de nature et d'action avec l'ordre universel. Il en résulte nécessairement que tous les hommes de bien, quand ils n'agiraient qu'en se réglant sur cet ordre, sont des reflets du roi, et surtout dans l'exercice des cultes familiaux, où leur situation rappelle la sienne à la tête de son peuple. Voilà pourquoi les religions établies sur

une ontologie et un rituel de position nous font toujours théoriquement assister à l'extension du cérémonial royal, appliqué sous une forme de plus en plus abrégée par chaque prince ou petit chef d'un groupe social, jusqu'à la famille. C'est apparemment une loi générale, valable pour toutes les croyances fondées sur les principes que nous venons de définir. N'oublions pas en effet que nous avons saisi les premières traces de ces principes dans le culte d'Osiris [1] : or l'histoire du rituel osirien n'est-elle pas marquée précisément par l'extension progressive aux familiers du roi, aux nobles, puis à la plèbe, du cérémonial par lequel les premiers Pharaons s'étaient réservé le privilège d'une identification posthume avec le dieu ? Tous les morts d'Egypte, en fin de compte, ont pensé devenir des Osiris, c'est-à-dire des Pharaons, par le même détour relativiste que tous les constructeurs d'un autel du feu devaient s'égaler dans l'Inde à Prajāpati. Quand enfin le Mahāyāna, dans le même esprit, affirmera que nous sommes tous des buddha, la formule trouvera donc dans le passé et sous tous les climats de longues et puissantes résonances.

Une dérivation abstraite, même exacte, serait dans ce cas insuffisante. Ce n'est pas assez que de comparer la notion du Buddha secrètement présent dans chaque créature avec la théorie des *Upaniṣad*, selon laquelle tout être (*ātman*) est fait d'un reflet du *brahman* cosmique. Il faut considérer que ce *brahman* lui-même a tendu à se réaliser en Brahmā-Prajāpati, dieu de l'orient céleste, dieu du point magique, dans lequel nous savons que tout le développement ultérieur de la création est impliqué. Nous avons également montré que ce symbolisme est inséparable, à son origine, des cultes chtoniens archaïques, avec leurs classifications spatiales et temporelles. Les textes enseignent que Prajāpati-Viçvakarman avait des faces, des mains et des pieds sans nombre, tournés vers chaque point de l'étendue. Cela signifie qu'il est présent partout, « allant » partout (*sarvatraga*), pour organiser ces points. Il les organise en y étant présent. Mais par lui-même il est toutes choses ; l'organisation qu'envisage ce mythe revient donc à introduire le tout du monde, sa structure générale, en chacun de ses points. Nous restons là tout proches de la théorie de l'ākāça que nous avons naguère tirée d'Oldenberg, aussi bien que de l'arithmétique des classes de nombres et du zéro : il n'y a en cela rien d'inattendu, car espace et nombres (avec le temps que nous savons qu'ils impliquent) sont la forme extérieure dont Prajāpati constitue le principe actif. Espace, nombres et pouvoir créateur sont donc inséparables et devaient avoir les mêmes caractères. Prajāpati-Viçvakarman, c'est la personnification mythologique de l'absolu au centre de la relativité organisatrice que nous ont constamment présentée les expressions les plus variées qu'ait prises dans la croyance religieuse, la théorie philosophique ou la réalisation architecturale, la théorie unitaire de l'espace et du temps.

---

[1] *BEFEO.*, XXXII, p. 542, n. 1.

Pour comprendre l'uniformité de ces spéculations, si variées dans leurs applications, si concordantes par leur schématisme, il faut garder présents à l'esprit les fondements ethnographiques et sociaux que nous avons été amenés à leur attribuer. Leur modèle spontané reste toujours la représentation de l'établissement, de l'expansion et de l'organisation d'un domaine, dans une étendue et une durée qualitatives, c'est-à-dire, comme on l'a reconnu plus haut, classificatrices. Cependant à l'époque littéraire, ce principe directeur n'est plus sensible qu'indirectement, en particulier par les métaphores qu'il suggère et les étymologies qu'il fonde. Si l'ordre général des pensées le suit encore, ce n'est pas que le mahâyânisme par exemple puisse aucunement passer pour l'œuvre d'agriculteurs exprimant dans leur religion la structure d'une société actuelle : mais c'est que croyances, mythes et dogmes conservaient encore les partis pris originellement fondés « en nature », s'il est permis de parler d'une nature sociale, de siècles moins avancés. Sinon par une absolue nécessité, du moins du fait constant de ces transmissions, il se trouve que l'imagination poétique et religieuse ne s'exerce, à son insu, que sur les traces et dans le sens d'anciennes institutions.



Au niveau où nous nous sommes placés, l'existence de cultes provinciaux et familiaux, ou tout au moins d'un système de cultes locaux placés au-dessous du culte métropolitain et le démarquant en réduction, fait partie de la définition de ce dernier culte, qui est leur aboutissement et n'existe qu'à titre d'intermédiaire entre la matière complexe qu'ils constituent et l'ordre universel qu'il imprime en elle, pour ainsi dire d'en haut. Comment s'est établi ce système ? Imaginera-t-on un ésotérisme royal, de formation abstraite et savante, dont les sujets auraient progressivement obtenu l'accès, ou qui leur aurait été délibérément imposé ? Mais en lui-même, d'où serait-il venu ? De l'astronomie, d'une arithmologie ? Origines bien intellectuelles, pour suffire à expliquer la masse et la profondeur des faits.

Nous avons précédemment mis en avant une théorie rayonnante du pouvoir territorial et de l'héritage qui rendrait compte jusque dans le détail de certains de ces aspects de la religion royale, tout en laissant leur juste place, à titre accessoire, tant à l'astronomie qu'à la mystique des nombres. Mais il ne faut pas se dissimuler que cette indication sociologique n'est qu'un élément, encore que fondamental, de la solution. Il appartiendrait à l'histoire d'administrer la preuve définitive ; l'exigence est redoutable et presque prohibitive en ce qui a trait à l'Inde ancienne, documentée d'une manière si incertaine qu'avant les Maurya il ne s'y rencontre peut-être que des noms légendaires. On en est donc réduit aux hypothèses. De celles-ci (et il faut bien en chercher une pour sortir de l'impasse ou renoncer à étudier la formation des religions indiennes), la plus simple, tout en tenant compte d'un nombre suffisant de

facteurs, partant la plus satisfaisante, nous semble la suivante. A l'époque où s'est établie la religion des *Brāhmaṇa*, — ces prémisses de notre Inde littéraire et archéologique —, le pays était divisé entre des races et des cultes auxquels on ne prêtera jamais trop de diversité. Ses contacts avec l'Occident et l'évolution de sa propre histoire lui ont toutefois peu à peu fourni l'idée, et avec Açoka l'exemple, d'un pouvoir uniforme et centralisé, d'un empire, notion qui, depuis longtemps, avait un sens pour ce qui est, relativement à l'Europe, l'« Orient » ancien. L'épigraphie du Cakravartin maurya atteste que ce pouvoir s'est prétendu d'essence religieuse aussi bien à Pāṭaliputra qu'à Memphis ou à Babylone. Tel a probablement été, pour l'Inde, le premier modèle d'une religion éclectique ou agglutinante à prétention universelle. Les cultes locaux qu'est venue recouvrir cette doctrine avaient assurément toute la variété imaginable (culte des ancêtres, des héros, de la nature, de la culture, animisme, cultes chtoniens, cultes magiques, dendrolâtrie, végétalisme, zoolâtrie, etc. : il y a trace de tout cela dans les *Jātaka*) ; elle leur a néanmoins surimposé un caractère commun, précisément en les ramenant tous, sur le même pied, à l'état de caractéristiques locales introduites dans un système centralisé et unifié. Par là tous les dieux régionaux devenaient (ce que certains d'entre eux au moins avaient été de tout temps), le signe et l'emblème d'un territoire. La nouvelle religion royale se posait en synthèse de ces cultes élémentaires, en même temps que la synthèse des territoires particuliers était politiquement en voie de réalisation par l'extension de la royauté « universelle ».

Il ne faudrait pas trop forcer le rapport, et nous ne soutiendrions pas que l'idée d'une religion universelle se soit présentée pour la première fois à l'Inde comme la conséquence directe de l'unité politique passagèrement réalisée par les rois du Magadha. L'empire maurya, en effet, est visiblement une construction factice : la suite de l'histoire l'a bien montré. Il ne s'est pas dégagé d'un travail spontané d'unification, parti de la base, et qui eût précédemment abouti à des synthèses régionales de grande envergure, convergeant toutes vers l'unité définitive. Pour une large part, il a été l'œuvre d'une dynastie ambitieuse, en contact intime avec l'Iran, et appliquant une idée de domination universelle conçue, selon toute apparence, sur le modèle des royautés occidentales. A cet égard, on pourrait dire que la théorie a engendré l'empire, avant que, par retour, il n'ait paru la fonder. Mais justement, ce tableau politique n'est pas sans analogie avec celui de l'évolution religieuse, et c'est ce qui sauverait le parallélisme esquissé tout à l'heure. Bien que le culte royal institué par le Cakravartin prétendît à la synthèse de tous les cultes locaux ou particuliers, il n'avait que superficiellement et pour ainsi dire extérieurement ce caractère. Pas plus que l'empire, il ne sort en effet et en substance d'un rapprochement progressif et d'une fusion par régions de plus en plus étendues des éléments autochtones, jusqu'à l'accomplissement d'une unité indienne où se fût retrouvé tant soit peu de la richesse primitive. Par

elle-même la religion royale est sèche, abstraite, formelle : c'est d'ailleurs ce qui lui a permis de s'accommoder si aisément de tous les systèmes sectaires.

Pour bien s'assurer de ce formalisme, il suffit de se reporter à l'épigraphie d'Açoka et à la tradition sanskrite et pâlie relative à son règne. La première source met en avant une Loi morale, fondée sur la conception d'un ordre cosmique auquel le souverain préside sur terre. La seconde nous montre la division du monde en sections territoriales, où le culte était caractérisé premièrement par la présence d'un stūpa, c'est-à-dire d'un monument symbolisant le monde total et qui présentait la même forme en tous lieux : ces stūpa étaient comme les reflets du monument cosmique de la capitale ; secondement, par la remise de chacun de ces édifices sacrés à un yakṣa local, affecté en propre à la parcelle de territoire. La légende des 84.000 stūpa (c'est surtout ce chiffre qui est fabuleux : le reste est vraisemblable et trouve sa garantie dans les inscriptions où sont mentionnés les pèlerinages d'Açoka aux sites sacrés et son activité de bâtisseur de stūpa : la réfection de ceux des anciens Buddha du Kalpa implique, à elle seule, des fondations nouvelles parallèles à ces restaurations) symboliserait par conséquent la matérialisation et l'implantation de la Loi universelle au centre de chaque portion de l'empire. C'est là décrire un aménagement cultuel et architectural du Dharma des inscriptions. En dépit de ce que la légende ajoute de merveilleux, les deux témoignages se rejoignent donc par le fond. Leur comparaison fait distinctement apparaître les deux éléments principaux de la religion établie par le Cakravartin bouddhiste. Au premier plan brille le culte de la Loi cosmique, dont il est le répondant et l'agent en ce bas monde. Tout au fond subsiste une attestation de la multiplicité des croyances et des traditions locales : elle est fournie par la mention des yakṣa (nous avons entrevu les données anciennes que recouvre ce mot) liés qu'ils sont, en chaque point du territoire, au signe de la loi cosmique figurant celle-ci tout entière présente en réduction au point considéré. Le caractère, le culte et la légende propres de ces yakṣa ne sont pas spécialement retenus dans la synthèse impériale. Elle n'y voit que l'étiquette d'un pays ou d'un district. Il lui faut des noms à mettre sur chaque centre politique, et cela lui suffit. Elle ne prend réellement en considération que le fait même de la localisation ; de l'ensemble géographique, de la carte des cultes, elle fait, en leur unité, réalisée par le pouvoir impérial, l'appui réel de toute la diversité épisodiquement étalée dans le domaine concret des pratiques religieuses. L'organisation territoriale extrait en quelque sorte l'essence des cultes locaux et le Cakravartin, par sa personne, figure cette essence devenue vivante : il est l'unité faite chair. C'est l'une des deux extrémités du système centralisateur. A l'autre bout, et corrélativement, les particularités des génies locaux ne sont plus que les emblèmes distinctifs des groupes humains et des parcelles de terre, unités élémentaires du peuple et du sol uniformisés de l'empire [1].

---

[1] On comparera à cet égard le système que nous croyons pouvoir prêter à Açoka

Il importe cependant de ne pas s'exagérer la portée et surtout la nouveauté de l'initiative maurya. La religion royale instituée par Açoka est un exemple

et le système d'unification élaboré par la dynastie annamite des Lê : une organisation centralisée, dans le domaine politique, a imposé une réorganisation de la poussière de cultes locaux qui, au Tonkin notamment, conservaient et fixaient, de village à village, toute la diversité et toutes les vicissitudes d'une histoire religieuse complexe qui reste à faire, comme pour l'Inde ancienne, et que la systématisation ultérieure a rendue presque impossible à faire, en faussant les données primitives, toujours comme dans l'Inde. On a codifié et retaillé les cultes et les légendes de chaque village, pour en écarter les traits exceptionnels et ramener le tout à une certaine unité. De la sorte des génies de toutes provenances sont rentrés dans le rang, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et par un véritable renversement de point de vue, se sont désormais définis moins par leurs caractères propres, volontairement abâtardis, que par la position, le poste, qui leur était confié (à titre révocable d'ailleurs) dans l'ensemble hiérarchique du système ([a]). Celui-ci, en ses termes abstraits, fait toute la religion impériale. La diversité des génies locaux reste admise dans une certaine mesure ; il faut, pour le bon ordre, que les éléments répartis dans l'espace se distinguent les uns des autres : c'est ainsi que chaque orient a sa couleur. Mais ces caractéristiques ne valent plus qu'autant qu'elles fixent à chacun sa place particulière. Nous aurons par la suite l'occasion de montrer que cette interprétation est applicable au système des Jina. Là aussi se retrouvera l'opposition entre l'idée d'une unité absolue et celle d'une diversité spécifiée sous la loi de régents locaux, chacun avec son nom, Akṣobhya, etc., et sa légende : exactement de même que l'une des extrémités de la religion d'Açoka était l'unité cosmique du Dharma, l'autre la multitude des Yakṣa ou de même que les deux facteurs antagonistes de la combinaison annamite sont l'unité universelle incarnée dans le souverain et la multitude des croyances locales. Ces trois exemples coïncident en ce qu'ils sont tous au même titre l'aménagement de cultes presque anarchiques, nés d'un état social où l'unité véritable et agissante était le petit groupe local (originairement le village), par un pouvoir centralisé, qui s'est conçu lui-même à l'image de l'ordre cosmique et qui a prétendu faire évoluer autour de lui l'ordre religieux et politique, comme le monde tourne autour du pôle. L'analyse du symbolisme *polaire* dans les architectures royales nous a d'avance démontré la profondeur et l'activité de cette notion, qui a dominé l'Asie médiévale. A ce tournant de l'histoire religieuse se posent des problèmes difficiles, mais dont la difficulté ne tient qu'à ce que l'on a mal reconnu la composition des systèmes. Une double étude est nécessaire : il faut tenter de se faire une idée de la diversité primitive des croyances, puis du concept unificateur. Ce dernier se présente lui-même sous deux aspects : son fondement dernier, en théorie, est l'unité de l'univers, qu'il prétend réaliser en ce monde ; son fondement humain est une conception politique de l'Empire. Les deux sont mêlés ; pour l'Inde, la question de priorité ne se pose guère, puisqu'il est vraisemblable que l'idée déjà toute formée a pu passer de l'Ouest à l'Est, au moins dès les campagnes orientales des Achéménides. Quoi qu'il en soit, par quelque côté que nous ayons, dans ce mémoire, abordé la question, nous avons toujours été ramenés à observer que l'unification et l'unité d'un territoire sont restées à la base de la théorie religieuse. A ce niveau, la religion démarque la politique. Par un échange naturel, elle la règle parfois aussi : le règne d'Açoka en fournit le meilleur exemple.

(a) Cf. Nguyên-van-Khoan, *Le Dinh et le culte du génie tutélaire des villages au Tonkin*, BEFEO., XXX, 1930, p. 108-139, et notre tableau des cultes annamites, dans *l'Indochine* de M. S. Lévi.

de tout temps remarquable, et dans l'Inde, à date ancienne, le plus important, de la conception centralisatrice et synthétique d'une souveraineté religieuse : elle n'en est pas pour cela l'origine pure et simple, même dans le domaine proprement indien. Si l'on se reporte au *Çatapatha brāhmaṇa* et à sa théorie du pouvoir, on y observe les mêmes éléments, semblablement combinés. Par l'ondoiement multiple, fait d'eaux provenant de toutes sortes d'origines (eau prise dans le sens du courant, eau qui « remonte », eau des tourbillons, des puits, stagnante, pluviale, etc.), on fait passer dans le souverain toute l'essence du territoire : cette unification a une valeur universelle, puisque le modèle du roi est expressément Prajāpati, créateur et maître de tout au monde ; enfin la « reconstruction » de Prajāpati par la synthèse d'Agni locaux introduit bien dans le rituel la notion d'une unité mystique et de sa synthèse dans l'espace. La théorie complète du Cakravartin est ainsi préfigurée dans les *Brāhmaṇa*. On en pourrait élargir indéfiniment les antécédents, en demandant à l'ethnographie une description générale du fondement religieux de la royauté et en évoquant avec elle l'unité centrale, réalisée par une répartition symbolique de tous les objets et en même temps que par une classification des territoires qu'elle embrasse. Mais nous en avons assez dit là-dessus dans de précédentes pages pour qu'une indication sommaire suffise ici, à l'arrière-plan des rituels brâhmaniques, premiers documents où se saisissent d'une façon assurée les notions qui font le sujet de cette étude.

Pour le moment — c'est-à-dire surtout en attendant qu'une enquête parallèlement menée dans le domaine iranien permette de reprendre l'ensemble de la question — telles nous semblent les conclusions autorisées par les témoignages indiens : c'est sur un fond mélangé et bigarré de croyances locales, où un commencement de systématisation s'était déjà introduit (au plus tard au niveau des *Brāhmaṇa*) par l'application au roi d'une mystique patriarcale fort précise du pouvoir et de l'héritage, le père se retrouvant identiquement dans son héritier, lequel équivalait à sa personne, et substantiellement dans tous ses fils, dont le total était sa monnaie (on observera à ce propos que c'est encore un trait essentiel de l'épigraphie d'Açoka, que son identification à un « père » bienveillant pour tous les hommes), c'est, disons-nous, sur ce fonds qui traduisait la diversité ethnique de l'Inde, que le symbolisme du Cakravartin, à l'imitation de l'Occident et avec les Maurya notamment, a établi une royauté sacrée de nature à la fois concrète et abstraite. Concrète et tenant au sol, en ce qu'elle s'attache étroitement à celui-ci et aux divisions élémentaires qui le composent aussi bien qu'à la conception centrale de son unité, de sa concentration autour de la capitale « divine » transportée sur terre. Abstraite cependant, du fait que la matière des cultes locaux lui importe peu, et qu'elle les égalise. Elle se les incorpore surtout comme autant de signes des groupes et des localités qui les pratiquent : elle ne s'en sert, si l'on ose dire, que pour mettre en couleurs les diverses parties de la carte religieuse prise pour base par le rituel impérial.

Du temps qu'elle ne s'était exercée que sur des territoires restreints, la royauté s'était indissolublement trouvée associée au culte local. Entre le dieu du territoire, quelle qu'en fût l'espèce, et le groupe humain, le chef était un intercesseur défini par la localisation même. Il était attaché au sol. Il était l'expression personnelle d'un lieu. On conçoit donc que les premières extensions politiques de quelque envergure aient eu pour répercussion, sur le plan divin, des essais de synthèse, les dieux élargissant leurs ressorts, en même temps que les rois, leurs incarnations, par des conquêtes (1) ou par des alliances (2). Mais l'empire d'un Açoka, et la religion impériale qui s'ensuit sont d'un tout autre ordre : l'empire, c'est historiquement à peu près assuré, est beaucoup moins l'aboutissement d'une progression naturelle de l'Inde vers l'unité qu'un essai violent d'unification, au profit d'une dynastie et à l'imitation de l'idée impériale dont s'inspirait, à l'Occident, la monarchie iranienne, héritière de la conception babylonienne et, à tous égards, modèle elle-même des Maurya, comme l'art seul l'attesterait.

La royauté « universelle » d'Açoka n'a peut-être pas été, pour la pensée indienne, une révolution de fond en comble : le dogme brâhmanique de la souveraineté terrestre démarquant celle de Prajāpati la préparait. Mais elle a sans nul doute constitué au moins une évolution brusquée. L'Inde s'est soudain trouvée au pouvoir d'un monarque n'admettant plus autour de lui que des vassaux, et les réduisant par la force à cet état : les horreurs de la conquête du Kaliṅga retentissent encore dans les inscriptions gravées à une époque moins inhumaine de ce grand règne. Mais en Asie un roi n'est que l'effigie de son dieu. La religion brâhmanique était-elle préparée à fournir à Açoka une divinité à qui tout le panthéon fût soumis, comme le pays au roi ? Il y avait bien Prajāpati. Mais ce personnage, pour un tel emploi, manquait évidemment de substance populaire : c'était un dieu rituel, un dieu des savants. Si sa doctrine a eu, comme il nous semble, une influence décisive sur la formation spirituelle de l'Inde médiévale, et si le bouddhisme lui-même lui doit beaucoup, ce n'a été qu'à la longue et par une lente action : celle justement de la classe cultivée qui, en se le donnant comme dieu, avait surtout obscurément tenté de matérialiser une philosophie. Instrument rituel, adapté aux pratiques fermées des brâhmanes, la notion de Prajāpati (en dépit de toutes ses affinités ethnologiques) n'était pas l'instrument de domination religieuse qu'il fallait à Açoka pour la conquête morale d'un continent où tant de races se mélangeaient. Ce n'était pas qu'à des brâhmanes, ce n'était pas

---

(1) Notamment en Mésopotamie où le roi vainqueur ramène à sa capitale, auprès de son dieu propre, les dieux des cités vaincues.

(2) Voir quelques indications sur la constitution de la « famille » de Çiva, *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra, p. 391.

qu'à des âryens qu'il s'adressait. Un dieu des âryens, et plus encore un dieu des seuls brâhmanes, fût resté attaché à ces spécifications rituelles, à ces compartiments ethniques et géographiques que l'empire au contraire entendait rompre à son profit. Il fallait une religion susceptible d'être adoptée par le drâvidien, ou par ce que nous nommons le kolarien aussi bien que par les âryens. En fait, quand le brâhmanisme s'est donné des dieux populaires, Prajāpati s'est éclipsé devant eux : Çiva et Viṣṇu ont leurs sources dans l'Inde entière, et non pas dans les seuls textes brâhmaniques et le second de ces dieux, comme chacun sait, a pourtant dépossédé Prajāpati d'une grande partie de sa légende. On voit donc clairement quel problème se posait à Açoka ; il avait besoin d'un dieu impartial et ce dieu, si l'on considère l'état du pays, n'avait encore à exprimer ni l'emprise définitive de la culture âryenne sur la plus grande partie de l'Inde, ni la complète pénétration des traditions autochtones dans le corps même de cette culture : ce devait être l'affaire de l'hindouisme. Le dieu que réclamait Açoka ne pourrait en somme mieux se définir que comme la transposition sur le plan surnaturel et partant comme la justification supérieure de l'unité politique artificiellement réalisée par le roi. Or, telle est bien sa religion, d'après ses propres inscriptions : il ne s'y réclame que d'une Loi universelle, d'un *dharma* synthétique, en quoi réside l'essence (*sāra*) de toutes les croyances et de toutes les pratiques.

L'impersonnalité et l'abstraction apparentes de cette notion du divin ont dérouté la critique européenne qui admettrait aisément qu'Açoka ait donné dans ses inscriptions, gravées au profit du vulgaire, un aperçu volontairement superficiel de sa pensée. L'erreur, à nos yeux, est complète. S'il est un point que les analyses poursuivies depuis le début de cette V^e^ partie tendent à mettre en évidence, c'est au contraire que les inscriptions d'Açoka expriment entièrement et profondément sa religion.

Culte abstrait ? Il répond au moment où l'idée d'unité a tenté de s'imposer à l'Inde sans être véritablement née d'elle. Mais cette abstraction est limitée par le fait que le système encadre une diversité territoriale des cultes, celle-là fort positive : en ce sens le culte impérial est concret. Il est d'autre part beaucoup moins impersonnel encore qu'abstrait, puisque la personne du Cakravartin en est le centre ; la divinité n'a aucun besoin de prendre corps ailleurs d'une manière tangible ; il lui est permis, en elle-même, de demeurer insondable ; c'est justement une condition qui favorise le prestige du souverain : l'idée vient, à ce qu'il semble, des plus anciennes traditions du pouvoir (1), et son influence sur l'histoire du bouddhisme est actuellement bien loin d'avoir été mesurée. Mais il nous suffira ici d'observer que l'empire maurya marque une certaine discontinuité dans l'histoire indienne. L'évolution religieuse a alors perdu le pas un instant et n'est plus allée de front

(1) Supra. p. 656, etc.

avec l'évolution politique. Les royaumes locaux avaient leurs dieux ; l'empire n'a pu qu'ériger en divinité le principe suprême au nom duquel il brisait ces séparations locales. La loi morale d'Açoka est donc bien à l'image de sa loi politique. Ce dharma se chargera à la longue de représentations religieuses, son abstraction un jour ne suffira plus, et le bouddhisme cinghalais lui-même se donnera un buddha céleste, en qui les rois pieux trouveront leur prototype ; mais la rançon de cette innovation sera de réduire le principe magique et surnaturel du pouvoir royal à n'être plus que le dieu d'une secte. Le dharma d'Açoka ne présentait pas cet inconvénient, qui eût été si fâcheux pour le fondateur d'un empire dont l'unité spirituelle était précaire. Son dharma, dans la mesure où il était un dieu, l'était surtout à travers sa personne, placée également devant tous ses sujets, par l'exercice paternel de son autorité : et voilà le principe d'une divinité commune à tous, qu'un dieu traditionnel n'eût pas été, même se posant en souverain de l'univers, comme Prajāpati.

On comprend mieux par là les accointances de la religion royale d'Açoka et du bouddhisme. Il fallait au conquérant, répétons-le, un dieu impartial, sans préférences à l'endroit des dieux autochtones aussi bien que des dieux indo-européens et une croyance qui ne les niât point, mais se posât en dehors et au-dessus d'eux, les renvoyant dos à dos et résolvant leur conflit par la confiscation de la priorité ; une religion enfin qui ne fût ethniquement ou par une longue tradition, caractéristique d'aucun groupe politique déterminé et exclusif. Laquelle dès lors eût mieux convenu que le bouddhisme au dessein d'Açoka ? La convenance est même si parfaite qu'on en serait surpris, si elle ne se réduisait par l'hypothèse bien vraisemblable d'une action réciproque. Le bouddhisme primitif, dont il nous est si difficile de nous former une idée, n'était dans tous les cas essentiellement inféodé à aucune divinité sectaire, ce qui le rendait très malléable : son dharma était déjà une image approchée du *numen* transcendant que requérait et que suggérait la religion impériale ; mais il est impossible qu'il n'ait pas acquis au service de celle-ci beaucoup des caractères qu'il présente à la date où Açoka nous l'a laissé, définitivement lancé dans le monde, mais lancé, si l'on nous passe l'image, dans le sillage du pouvoir royal. La légende et l'épigraphie d'Açoka seraient confirmées à cet égard par le soin avec lequel les rois cinghalais, les plus constants zélateurs de cette religion, rattachent au souverain Maurya les traditions tout imprégnées de magie qui devaient rester le centre de leur rituel d'Etat. Il faut bien expliquer comment d'une secte avant tout éthique le bouddhisme s'est changé en l'une des plus puissantes religions politiques que le monde ait connues. D'autres souverains peut-être avant lui, mais en tout cas Açoka principalement et la *demande* d'un culte royal doivent être considérés comme la cause la plus active de cette métamorphose : aussi verrons-nous que le dogme s'est parallèlement modifié de manière à répondre à ces besoins, bien étrangers sans doute à la communauté primitive. Le plus clair des idées nouvelles concernant la personne surhumaine du Buddha, dans le Petit

comme dans le Grand Véhicule, n'ont pas d'autre origine. Les souverains indiens furent *lokottara* avant le Buddha et Çākyamuni n'a fait que suivre leur exemple, comme nous achèverons de le montrer dans notre appendice sur *les Sept pas du Buddha*.

L'histoire (autant qu'on l'atteigne) et la légende d'Açoka ne contiennent que les germes de tous ces développements ultérieurs, et le dharma cosmique y prime le Buddha. La mystique du stūpa le prouve assez : les reliques du Maître n'ont pour rôle que d'animer les monuments par lesquels cette Loi uniforme est implantée au centre de chaque province, de chaque district de l'empire. Les stūpa portent dans toutes les divisions administratives l'image réduite et comme le reflet du stūpa de la capitale. S'il est vrai qu'ils recouvrent secrètement le Meru, c'est même, nous l'avons reconnu, un double magique de cette capitale qu'ils dissimulent. Ils sont la marque de l'unité impériale. Celle-ci est traditionnellement une reproduction sur terre de l'unité du monde. Tel est bien aussi le stūpa : il amène la loi totale en chaque élément de son domaine. Mais cette loi totale, nous avons déjà fait remarquer qu'elle n'est autre, sous son aspect concret, que le cosmos correctement conçu. Nous revenons ainsi au substrat de toutes les grandes religions asiatiques. Quelle que soit la raison dernière du monde, son fondement ou son absence de fondement, on n'atteint à la révélation suprême qu'en le conquérant ou en le surmontant en esprit dans sa totalité ; de cette totalité, l'empire idéal est la reproduction sur terre ; les monuments royaux en sont une nouvelle réduction ; quant au roi, il sera de ce fait même l'image de la divinité, s'il en est une. Les ascètes, les initiés pourront aller tout droit au bien suprême. Le commun des mortels y tendra aussi, quoiqu'indirectement et sans concevoir clairement le but, s'ils se conforment au bon ordre politique, — en un mot en obéissant au roi. On a défini plus haut la capitale ou le temple royaux des mésocosmes. Ils se placent entre le peuple et le *summum bonum*, et lui font faire quelques pas vers celui-ci, même quand le peuple, même quand le roi en ignorent la nature ultime. N'est-ce point par l'exercice des vertus du siècle que le Buddha en personne, d'existence en existence, s'est progressivement rendu digne de l'illumination ? Doctrine commode, dont la mise en pratique par le souverain maurya nous montre par conséquent le bouddhisme au service d'Açoka plutôt que le contraire ; toutefois, n'oublions pas que les bons offices de cet ordre finissent toujours par être réciproques.

On a vu comment le culte impérial, avec sa cartographie administrative et sacrée, était en un sens plus attaché à la forme qu'au fond. L'important était de combiner les croyances locales et de les uniformiser sous l'idée d'un pouvoir central. L'abstraction constituait un faible inconvénient et n'ôtait pas la vie au système, se trouvant compensée par le caractère éminemment concret de l'autorité royale au profit de laquelle elle s'exerçait. Ce qu'on voulait, c'était en tous lieux un signe uniforme qui ne supprimât pas, mais qui coordonnât au contraire les particularités de terroir. Le seul mérite du bouddhisme

a été, avec ses stūpa, de fournir ce symbole plus aisément qu'aucune autre religion de l'Inde (le Jainisme excepté, mais aussi ces deux confessions se disputèrent-elles le patronage des rois du Magadha) et le système apparaîtra dans tout son sens, de la base au sommet, si l'on veut bien se rappeler une fois de plus que les stūpa répartis sur les parcelles du cadastre sacré étaient placés sous la garde des génies de lieu, de ces yakṣa où l'on doit reconnaître, à la suite de M. Sylvain Lévi, une transformation accommodante des anciens dieux autochtones.



Il resterait à expliquer pourquoi le stūpa, monument royal et lié au sol, a pu se charger de tant d'éléments qui évoquent moins le rituel chtonien que l'astronomie : rappelons la forme de sa coupole, la valeur polaire de son axe, l'intervention du soleil, de la lune (et, à Ceylan, de joyaux caractérisant les planètes) dans son ornementation. Suffit-il de dire que le symbolisme impérial comme l'idée même d'empire viennent de l'Ouest, où le culte s'était de longue date imprégné d'astronomie ? C'est un élément capital. Nous croyons toutefois qu'il est de meilleure méthode de ne pas trop charger l'hypothèse de l'emprunt. Les faits religieux indiens, souvent inspirés par l'exemple étranger, restent finalement de substance indienne : dans le cas présent, peut-être l'évolution du mésocosme rituel nous laissera-t-elle saisir quelque chose de cette importante vérité. Tentons d'y séparer la donnée foncière de l'apport étranger.

L'autel du feu, dans les *Brāhmaṇa*, est assimilé à l'Année. Cette notion est déjà pour une grande part astronomique. Cependant la considération des mouvements célestes y est incontestablement de moindre importance qu'à Sārnāth par exemple. Il est vrai qu'on nous parle des Nakṣatra, ou mansions lunaires et des constellations secondaires qui les accompagnent ; mais c'est au milieu d'autres images, abondantes, colorées et qui attestent que les préoccupations des brâhmanes allaient avant tout aux opérations et manipulations rituelles, au spectacle de ce monde et enfin au désir de gagner les mondes supérieurs, conçus assez concrètement et sans que l'observation du ciel jouât le rôle principal en l'affaire : les eaux célestes et terrestres, les plantes, les oiseaux, les pluies, les parties du corps, les mètres, nous sommes là dans un monde où l'astrologie a sa place, mais à son rang (1). L'autel étant le monde, ses fondateurs ont choisi à titre de symboles de ce dernier ce qui présentait à leurs yeux le plus d'importance. On ne peut se le dissimuler, l'image qui en résulte est lourde de substance terrestre, et près du sol, encore que le rite aboutisse à une conquête spirituelle d'un ordre plus

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 5, 4 ; SBE., vol. XLIII, p. 381 sq.

élevé. Toute la magie préhistorique tient dans une construction écrasée et complexe, qui s'appuie si largement sur cette terre, dont elle prétend absorber l'essence.

Passons au pilier de Sārnāth. La discontinuité est manifeste : d'un si riche contenu, pratiquement rien n'est conservé. Le chapiteau est lui aussi le monde, mais tracé tout entier à l'aide d'abstractions. Les astres, dans le nouveau système, mesurent et produisent si bien les choses que le simple schéma de leurs conjonctions suffit à représenter la création en sa totalité.

L'astronomie avait assurément conduit, entre temps, à d'autres idées que celle de la pesante superposition des étages cosmiques. On considère maintenant davantage l'aspect total du monde ; l'observation des orbes décrits par les astres dans le ciel communique aux images une forme plus intellectuelle, plus impérieuse aussi. A Sārnāth, on a décrit le monde en représentant seulement ses lois, ou si l'on veut les forces qui le régissent dans le temps et le font être. Ce n'est qu'une épure magique, au lieu de la masse pesante des autels du feu avec leurs symbolismes concrets. L'horizon spirituel n'est plus le même.

Ce n'est pas qu'aucun rapport ne se décèle : les quatre planètes du pilier aux lions figurent encore les saisons, présentes déjà dans l'autel, et les deux monuments sont l'un et l'autre mystiquement l'Année. Mais cela n'implique pas que le second dérive directement du premier. Deux considérations détourneraient de le croire. D'une part, en effet, il ne subsiste aucune trace des intermédiaires qu'il faudrait nécessairement supposer ; d'autre part, le style du monument est nettement marqué d'influences occidentales. Ce que son symbolisme offre de nouveau vient donc probablement de la même source.

A certains égards, le problème se pose, en Mésopotamie, dans les mêmes termes que dans l'Inde. Les plus vieilles ziqqurrat, comme celle dont nous avons emprunté la description à M. Woolley, ne réfléchissent qu'une cosmologie rudimentaire et fort matérielle, partie du sol, pour ainsi dire, et ne se représentant le monde que comme la superposition de quelques couches épaisses (terre, air, océan céleste ; eau, terre, ciel, etc.). A ces monuments archaïques s'opposent les tours des sept zones avec leur symbolisme planétaire : comme le pilier de Sārnāth, elles sont le produit d'une cosmologie devenue plus astrologique. Mais là, les intermédiaires existent, et l'on suit dans la théorie du monde l'évolution dont ils fixent les étapes. Cosmologie et édifices sont d'abord plus pesants, plus écrasés, tout l'intérêt restant sur terre ou près de terre. Le ciel même est encore bas. Mais les débuts de l'uranographie relèveront bientôt cosmologie et monuments, en leur ajoutant, vers le haut, des parties où se traduira un élan plus audacieux de la pensée.

Du côté de l'Inde, ce qui décèlerait déjà l'emprunt, outre l'argument artistique, c'est qu'avec le pilier aux lions l'archéologie arrive du premier coup au symbole le plus abstrait et le plus dépouillé. Ce qui prouve ce même emprunt, c'est qu'elle ne s'est pas maintenue à ce point d'abstraction, atteint au contact de l'Iran, longtemps après que l'uranographie babylonienne, dont l'Iran a bien

hérité quelque chose, eût réalisé ses symbolismes planétaires. Si l'Inde avait continué à ne sculpter que des piliers de ce style « persépolitain » et de cette facture astronomique, ç'aurait été que l'influence étrangère l'eût entièrement convertie. Mais il n'en a rien été. Un tel monument demeure épisodique. Il marque par sa forme et son sens l'apogée de l'action des cultures occidentales. Leur apport, qu'il matérialise si heureusement, s'est vite intégré dans la tradition locale, sans effort, par l'heureux génie d'une race longtemps ouverte à toutes les influences parvenues jusqu'à elle, et d'autant mieux qu'elle n'a jamais cherché ni à les dater ni à les authentifier.

Reprenons la série architecturale : nous allons y constater une prompte assimilation de la donnée d'emprunt. Avec les idées nouvelles, l'intérêt qui de tout temps s'était attaché à la substance et à la fruste structure du monde est supplanté ou du moins dépassé par celui que prennent les parties hautes, astronomiques, du schème ; en même temps l'observation des corps et des phénomènes célestes conduit à une idée plus régulière et plus géométrique de la forme de l'univers. Mais n'est-ce pas là en peu de mots tout ce qui sépare le stūpa de l'autel ou de la tombe de l'*agnicit* brâhmaniste ? Ces constructions brâhmaniques étaient à l'image d'un homme ou, pour voler au ciel, d'un oiseau, tout en constituant des microcosmes : vieilles implications rituelles, partant d'un état rudimentaire de la religion, bien que des notions plus raffinées s'y fussent adjointes. Le premier stūpa sera encore massif, comme l'autel et comme la tombe ; comme eux il sera toujours un corps substitué ; mais sa forme extérieure reproduira l'idée que l'on s'était faite, dans l'intervalle, de l'hémisphère céleste, tracé sous nos yeux autour du pôle par la course des astres. Autrement dit le stūpa, bien que se rattachant à tant d'égards à la tombe et à l'autel brâhmaniques, s'en sépare par l'intervention d'une symbolique uranographique, dont nous avons trouvé dans le pilier aux lions l'expression la plus pure. Mais le stūpa en est une application mélangée. Les deux traditions s'y rejoignent et s'y pénètrent l'une l'autre : au pied de la lettre, on peut bien le dire — à moins que toutes nos conclusions antérieures ne soient fausses — puisque le pilier est une image du support cosmique, que l'Inde nommera le Meru, et puisque nous avons dû reconnaître ce dernier au cœur du stūpa. Ce ne serait pas la définition la plus inexacte du monument bouddhique, que de le dire un autel cosmique, pareil à ceux des *Brāhmaṇa*, mais remodelé sur des considérations uranographiques et percé en son centre du pilier de Sārnāth. Qu'est-ce en effet, sinon une coupole de pierre tournant autour d'un pilier identique astronomique, que ce stūpa cinghalais d'où sort une harmikā avec quatre soleils sur ses quatre faces, chacun enrichi en son milieu, comme les rosaces de Sārnāth, d'un cabochon « planétaire », tandis qu'au sommet la roue faîtière et l'anneau de cristal complètent l'absolue similitude des deux polyèdres de référence ?

Ces antécédents expliquent d'ailleurs bien des vicissitudes de l'histoire du stūpa. L'astronomie avait suggéré des superpositions de cieux de plus en plus

abstraits : on n'a eu qu'à faire un nouveau pas pour la dépasser elle-même. Les mondes les plus élevés, au delà du système planétaire, seront désormais composés de pure substance intellectuelle, et la terminologie bouddhique en témoignera, lorsqu'elle les fera par exemple culminer avec « la sphère où il n'est trace ni d'une conscience ni d'une absence de conscience » (*nevasaññānāsaññāyatana*).

Nous l'avons déjà observé, à mesure que ces « paradis » ont crû en nombre et en importance, le centre de gravité de l'édifice sacré s'est corrélativement éloigné du sol. Le même mouvement d'esprit qui avait soulevé en une coupole régulière la tombe écrasée de l'*agnicit*, pour produire un stūpa, a par la suite étiré ce dernier en hauteur, au-dessus de lui-même, en surchargeant l'axe au détriment du dôme d'où il jaillit : pour finir, on aboutit à l'énorme tour de Peshawar, telle que les Chinois la virent, et telle qu'ils nous la décrivent.



Somme toute, le contact de l'Inde avec l'Occident aux temps bouddhiques n'a fait que hâter une évolution dont les premières phases étaient déjà impliquées dans la symbolique des *Brāhmaṇa* : cette conclusion, à laquelle conduit l'examen du schéma spatial dérivé de l'astronomie, est pleinement confirmée par l'examen du symbolisme chronologique déjà élucidé dans le cours de ce chapitre. Les temples indiens complexes sont des chronogrammes ; le stūpa lui-même, réparti entre les orients, en est un aussi ; le pilier de Sārnāth, avec ses levers héliaques est comme un gnomon composé qui marque conjointement les jours, les saisons et l'année ; l'autel védique nous est apparu comme l'année étalée sur le sol ; les constructions mésopotamiennes enfin, avec leurs chapelets de créneaux-ziqqurrats, ornés de rosaces planétaires, sont des alignements de levers astronomiques, donc apparemment de dates, et elles préparent clairement le symbolisme indien. Ajouterons-nous que la transition est matériellement attestée sur les plus anciens monuments indiens, comme à Bhārhut, par la présence d'un chapelet de créneaux à merlons, du type assyrien (avec naturellement l'intervention probable d'un intermédiaire iranien) sur la balustrade formant la ceinture du dôme « céleste » du stūpa ? On rapprochera nécessairement ce dispositif à la fois du crénelage mésopotamien et du cercle des pierres de clôture magiques, figurant les nuits à la périphérie des *agni* ; et l'on évoquera aussi une fois de plus le compas géomantique et le palais « astral » des Chinois.

Le dernier point qui présenterait quelque incertitude serait l'exacte relation de ces allégories structurales et de la religion royale que nous avons constamment retrouvée derrière elles. Voici comment il nous semble que s'explique ce rapport. La royauté est l'origine des temps comme celle de l'espace : c'est un principe général déjà établi et sur lequel nous n'aurons pas à insister [1]. Mais

[1] *Supra*, p. 697-699, etc.

une correspondance positive, le confirmant concrètement, bref une preuve indépendante de nos thèses d'ensemble serait la bienvenue, au terme de cette partie de nos recherches, où l'on s'est souvent éloigné des sentiers battus. Or, cette preuve existe, et elle va fortement étayer les définitions que nous venons de donner. Les monuments royaux, disions-nous, sont des chronogrammes, ce qui revient à dire des calendriers, et ce sont des calendriers dont tous les éléments se trouvent disposés magiquement sous la dépendance de la personne royale. Mais il est constant que l'un des principes religieux du pouvoir souverain, aussi bien dans l'Inde qu'en Chine, a consisté dans l'institution d'ères dynastiques et, notamment en Chine, dans l'imposition aux vassaux d'un calendrier impérial. Par ces pratiques symboliques le monarque prenait possession du temps, ou de l'ordre cosmique, et l'amenait sur la terre, sous son autorité, ainsi fondée de la manière la plus solide [1]. L'érection d'un monument chronographique, comme il nous semble que sont la plupart des temples royaux indiens, et l'instauration d'un calendrier sont ainsi deux opérations de même sens, qui ne visent qu'à manifester la divinité des rois : le calendrier qu'ils imposent est le signe et l'instrument de l'ordre divin qu'ils font descendre sur la terre et leur palais ou leur temple royal, par sa contexture mystique, n'est lui-même pas autre chose qu'un calendrier perpétuel.

Chapitre X.

Le Chronogramme du stūpa et ses niches à Buddha.

Mettre au centre d'un édifice un axe symbolique latéralement orné d'une conjonction astronomique et saisonnière à chaque orient, comme on le fit au Mahāstūpa cinghalais, c'était emprisonner dans la coupole de celui-ci l'« arbre » du temps avec ses branches orientées ; donc, placer les secteurs du monument non seulement sous le signe des quatre points du monde, mais de ses quatre temps. Suivant les principes de composition architecturale que nous venons d'analyser, ce stūpa se présenterait à nous divisé en quartiers aussi bien dans la durée que dans l'étendue ; c'est-à-dire que ses portions se

---

(1) M. H. Maspero l'a bien montré en ce qui concerne la Chine, les anciens ne distinguaient pas entre ciel et année, astronomie et calendrier. « Quand Yu Hi 虞喜 découvrit la précession des équinoxes on déclara qu'il avait fait du Ciel le Ciel et de l'Année l'Année. Avant lui les Chinois voyaient dans ces deux termes les faces d'une même notion et tous leurs efforts pour préciser le calendrier aboutissaient à chercher les nombres permettant de passer constamment de l'un à l'autre », *Astron. chin.*, *loc. cit.*, p. 277. De même, pour les *Brāhmaṇa*, Prajapati, qui est le Monde, est aussi l'Année : c'est une seule et même chose. La pensée indienne et la pensée chinoise nous semblent là toutes proches.

référeraient à des âges différents, la totalité de l'édifice reconstituant par son ensemble une unité cyclique complète et autonome de temps cosmique. Ces inférences sont assez bien appuyées par l'archéologie du monument, dès ses plus hautes attestations dans les textes.

Les descriptions de la fondation du Mahāstūpa que nous conserve le *Mahāvaṃsa*, nous montrent en effet le roi, « plein d'un empressement joyeux, saluer et vénérer, en passant de l'un à l'autre par une progression régulière, quatre grands Moines, libérés des *āsava*, qui s'étaient placés aux quatre points cardinaux » :

Catuddisaṃ ṭhite tattha mahāthere anāsave
vanditvā pūjayitvā ca suppatīto kamena so...

Il venait justement de déposer huit briques sacrées aux huit points du compas, à partir de l'Est, pour amorcer la construction (1). Ce passage atteste

(1) *Mahāvaṃsa*, XXIX, 64 (cf. 57 sq.), ed., p. 231, transl., p. 196. Sur le symbolisme magique de la fixation des orients « horizontaux » qui assure la descente de la bénédiction divine, cf. supra, p. 710 sq., 767 sq., etc., et comparer, à Ceylan (à une date plus tardive), les dispositions de la grande cérémonie pour l'obtention de la faveur du Buddha, sous le règne de Parakkamabāhu II (1236-1271 A. D.) : ce roi fait exécuter le rite essentiel

tassaṃ tassaṃ disāyaṃ tu ṭhatvā ṭhatvā nirantaraṃ
buddhasantiṃ karontehi nandividhipurassaraṃ
Balibhojakajeṭṭhehi...

« par des Anciens [du clan] Balibhojaka, qui, en se plaçant à tous les points du compas, sans intervalle, produisirent en cet endroit la bénédiction du Buddha, à la façon du *nāndin* » [*Cūḷavaṃsa*, LXXXV, 50-51, ed., p. 476; transl., II, p. 164]. M. Geiger commente : « L'expression *santiṃ kar* (du skr. śānti) montre que la tâche de ces gens était d'intercepter toute influence des malins esprits, qui eussent voulu troubler le cours de la cérémonie. *Nandividhipurassaraṃ* le confirme : dans le drame indien le nāndin est l'acteur qui, dans le prologue, a la charge de la prière introductive (*nāndī*), grosse de bénédictions ».

M. Geiger a traduit en rapportant *nirantaraṃ* à *karontehi* « ... taking their stand at the divers regions of the heavens... [they] procured without ceasing the blessing of the Buddha » ; il prend ce *nirantaraṃ*, (exactement : « ininterrompu ») en acception de temps. La construction nous paraîtrait réclamer autre chose ; « without ceasing » est le sens le plus courant de l'adverbe, mais ici l'enjambement, qu'implique la traduction de M. Geiger, nous semblerait rompre le sens et ôter au premier vers tout celui qu'il nous paraît avoir : « *ṭhatvā ṭhatvā nirantaraṃ* : [de point en point, un à un au complet], ils se mettent à tous ces points sans intervalle ». Ce qu'on nous décrit là, c'est la formation progressive d'un cercle magique, fermé de partout ; c'est toute l'efficacité qu'en exprime donc *nirantaraṃ*, dans l'espace et non originellement dans le temps. Mais du coup, la « bénédiction » du Buddha sera aussi acquise « sans arrêt », ce qui sera la conséquence de l'absence, dans l'espace, de toute interruption de la protection magique, car l'espace et le temps interfèrent et la plénitude du cercle réalise magiquement la plénitude d'un cycle de la durée. Est-il suffisant, par ailleurs, de traduire *buddhasanti* par « the blessing of the Buddha » ? C'est bien une bénédiction, mais le mot fait image, surtout en ce passage, avec plus de netteté que ne l'a remarqué M. Geiger. Il semble bien qu'il s'agisse d'un véritable maṇḍala : on comparera en effet avec cette protection « à tous les points cardinaux » le

donc en premier lieu l'incorporation des points cardinaux dans le diagramme de la structure ; mais aussi, les affinités de celle-ci avec le temps ne laissent pas de ressortir de l'accent qui est mis sur le passage rituel d'un orient

« tour par la droite » encerclant une ville et la plaçant ainsi sur un terrain magique d'où les dangers et les malheurs sont exclus, par la force de formules que l'on répète pendant la procession [les *paritta*, cf. transl., I, p. 98, 155, 170 ; II, p. 177. Ces cérémonies, dit M. Geiger, sont évidemment dérivées de la magie populaire, I, p. 98, n. 3] ; on se reportera également à ce que nous avons dit de la ville magique placée au centre des huit directions et à ce passage de la chronique du règne de Parakkamabāhu II :

attanā vaḍḍhitass' evaṃ sāsanassa surakkhaṇaṃ
kattukāmo mahārājā rājadhāniṃ samantato
mahātherānam aṭṭhannaṃ aṭṭhāyatanavāsinaṃ
. . . .
saṃghārāme bahū katvā datvā tesaṃ tato pana
parikkhārehi sabbehi mahāpūjaṃ ca kārayi.

« Dans son désir d'assurer protection à l'Eglise restaurée par lui, ce grand Roi, tout autour de sa capitale, construisit pour les huit grands Abbés des huit sanctuaires... de nombreux monastères... et les leur donna, puis il institua une grande cérémonie cultuelle, ornée de toute la pompe imaginable » [lxxxiv, 17-21, ed., II, p. 469 ; transl., II, p. 155]. M. Geiger ne voit pas à quoi peut se rapporter la mention de ces huit sanctuaires. Ces fondations à leur profit « tout autour de la demeure royale » (*rājadhāniṃ samantato*), suggèrent qu'ils sont mis en rapport avec les orients (et leur nombre confirmerait cette vue), en un maṇḍala clos où la protection magique [*rakkhaṇa*, *rakkhā*, cf. sk. rakṣaṇa, rakṣā, etc.] est réalisée dans les huit directions de l'espace. D'autre part le roi lui-même, dans le texte, n'est jamais nommé explicitement un futur Buddha. Mais qu'à ce moment des idées de cet ordre aient eu cours auprès de lui, c'est ce que prouve le vœu de devenir Buddha prêté à l'un de ses officiers [lxxxvi, 7, ed., II, p. 482 ; transl., II, p. 171] et le titre de Bodhisattva assumé par son propre fils [lxxxviii, 35, ed., II, p. 496 ; transl., II, p. 185]. N'oublions pas enfin que la religion royale cinghalaise admettait de longue date la prétention à une « Terre de buddha », ou mieux à « l'étage de Buddha » [*buddhabhūmi*, cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 363 sq.]. Tous ces éléments de doctrine et de culte envisagés, il est difficile d'échapper à l'impression que le cercle magique de la « *santi* du Buddha » (*buddhasanti*) établi par Parakkamabāhu II ne contenait pas au moins une allusion au terme classique de *santipada* « lieu du calme », désignation du Nirvāṇa [cf. *Aṅguttara nikāya*, ed. PTS., II, 18, où *bhikkhu santo santipade rato*, « le moine apaisé, qui se complait au lieu de l'apaisement », est comparé au Buddha vainqueur de Māra (a)]. Quoi qu'il en soit, le « lieu suprême de la paix du Buddha » domine ici le système des orients horizontaux, dont la fixation rituelle sert visiblement à le localiser en leur centre : et c'est la formule même de la géomancie transcendante que nous retrouvons ainsi. Elle reste, on le voit, inséparable de la « procession » des orients (*pradakṣiṇā*) génératrice du cercle magique, par lequel le temps s'introduit dans le groupe des orients en les réunissant, et en en faisant un groupe aménagé et accessible suivant une loi d'énumération — loi distributive et constitutive à la fois.

(a) Notion toute proche, du moins quant à la forme où elle s'exprime, de celle que le mahāyāna (notamment dans le *Lotus de la Bonne Loi*) s'est faite de la méditation par laquelle ses « saints », au milieu d'un maṇḍala idéal, s'offrent comme une réplique du Buddha vainqueur de Māra, au Bodhimaṇḍa. Le cercle magique du roi cinghalais aurait-il prétendu représenter non pas simplement le nirvāṇa, « séjour de l'apaisement », mais plus précisément la « plate-forme de l'Illumination », à Bodh-gayā, où l'on adorait ce Buddha vainqueur de Māra, qui est précisément nommé « le soutien des Rois de la Droite Loi » ? (cf. Chavannes-S. Lévi, *Inscriptions chinoises de Bodh-gayā* RHR., 1896).

à l'autre, dans un ordre continu et obligé (*kamena*). Bien avant que le bouddhisme ne vînt à Ceylan, le rituel brâhmanique avait en effet institué la coutume de lier, lors de la préparation du *çmaçāna*, la purification par les régents des quatre orients au tracé symboliquement réglé dans le temps d'un sillon sur les quatre faces, à l'aide d'un attelage de six bœufs. Le *Çatapatha brāhmaṇa* fournit ce commentaire : « six saisons font un an ; il l'établit donc solidement sur les saisons, sur l'année » ([1]). Ainsi, dans l'exemple brâhmanique, le tour des points cardinaux était déjà étroitement associé à la période annuelle ; le parcours rituel des orients, tel qu'il fut observé au Mahāstūpa, n'a-t-il pas dû avoir une valeur analogue, surtout si l'on se souvient de l'adjonction ultérieure, sur les quatre « soleils » de sa cime, des pierres précieuses où nous avons reconnu l'emblème de levers héliaques inaugurant les saisons ?

Aux huit briques de Duṭṭhagāmaṇi on pourrait aussi comparer les briques utilisées au moment où l'on mettait en train le çmaçāna : une au centre, et un groupe de trois à chaque point cardinal ; « elles sont treize, dit le *Brāhmaṇa*, car l'année a treize mois : il l'établit ainsi solidement sur les saisons, sur l'année ». Groupées trois par trois aux orients selon les saisons, dont elles sont les mois, ces briques composent autour du centre mystique un diagramme quadrangulaire, où il nous sera maintenant permis de reconnaître l'interpénétration annuelle du temps et de l'espace. Le *Mahāvaṃsa*, qui est une chronique et non un traité rituel, se montre moins explicite quant au schème religieux. Il témoigne cependant que le plan reposait sur un système rayonnant de secteurs orientés, fixé aux quatre points critiques de la révolution annuelle : bref sur le cosmogramme typique que nous avons si souvent analysé.

Une dernière remarque : c'est par le Nord-Est que Duṭṭhagāmaṇi acheva son tour d'horizon rituel. Ce fait implique nécessairement qu'il l'ait commencé à l'Est et poursuivi dans le sens de la *pradakṣiṇā* : Est, Sud, Ouest, Nord, et le Nord-Est pour terminer.

..... suppatīto kamena so
pubbuttaradisaṃ gantvā... ([2])

Il a donc appliqué le rituel normal des cérémonies cultuelles *pour les vivants* et non l'ordre inverse, adopté au contraire dans les cérémonies funéraires, où le tour s'exécute par la gauche (*prasavya*) : Ouest, Sud, Est, Nord — à l'opposé de la pradakṣiṇā. Le *Çatapatha brāhmaṇa*, par exemple, prescrit une pradakṣiṇā pour la fondation d'un autel du feu, et un prasavya lors de l'érection de l'autel cosmique funéraire que constitue le tombeau

---

([1]) *Çatapatha brāhmaṇa*, XIII, 8, 3, 7 ; SBE., XLIV, p. 435. Sur le passage successif d'un orient à l'autre jusqu'à la conquête du point d'en haut, sous la loi d'une progression irréversible qui est l'expression même du temps, cf. la lutte des Deva et des Asura. *BEFEO.*, XXXII, p. 436.

([2]) *Mahāvaṃsa*, XXIX, 64-65.

brâhmanique (¹). Eu égard aux controverses qu'a suscitées la destination du stūpa — édifice cultuel ou édifice funéraire — on observera que c'est là, dans la chronique pâlie, une indication précieuse. Le grand stūpa royal de Ceylan n'a pas été construit comme une sépulture, mais comme un sanctuaire : ce n'est pas à un mort mais aux vivants, ou à un vivant que la fondation se rapporte. Son pourtour est parcouru non point régressivement, mais dans l'ordre même des temps du Monde, ordre qui mène au ciel.



En fait, la structure chronologique du stūpa n'a tendu qu'à se préciser et qu'à s'affirmer par la suite, au cours des transformations typologiques successives du monument. Dès l'exemple cinghalais, nous entrevoyons une distribution dans le temps de son périmètre ; mais il est en tout cas certain que ce principe d'interprétation fondé sur la synthèse spatio-temporelle (où se trouve en règle générale, selon nous, la clef des architectures indiennes), expliquera seul l'évolution iconographique du monument, telle qu'on a pu l'observer depuis le Gandhāra et l'art de Mathurā jusqu'à une réalisation aussi complexe et refouillée que le Barabuḍur. A cet effet, nous examinerons principalement l'histoire des statues dont on l'a orné, bientôt logées dans des niches, dont le nombre, de bonne heure, s'était fixé à quatre, mais qui se sont ensuite multipliées jusqu'à la prolixité du grand édifice javanais.

M. R. D. Banerji expose avec clarté les premières phases de cette transformation dans son intéressant article *Stupas or Chaityas* : (²) « l'addition d'images de Buddha ou de Bodhisattva sur les bases, piédestaux et tambours des stūpa gandhâriens a trait, dit-il, à l'histoire de la plastique plutôt que de l'architecture indienne. Mais l'adjonction de niches ou chapelles aux quatre points cardinaux a conduit à une modification proprement architecturale de l'aspect du stūpa médiéval. Le premier exemple de ces niches sur les quatre faces est un spécimen de stūpa venant de Mathurā et remontant à l'époque Kuṣāna (³). Le tambour est circulaire, mais sur les côtés se trouvent quatre niches contenant chacune une petite figurine de Buddha, assise, les jambes croisées ; toutes sont dans la même attitude...

« Ces niches latérales étaient la plupart du temps occupées par des images de Buddha dans une posture uniforme, mais peu à peu leurs gestes se différencièrent et les quatre Buddha eurent les mains dans les poses conven-

---

(¹) *Çatapatha Br.*, autel du feu : VII, 2, 2, 9 sq. ; SBE., XLI, p. 327 sq. ; sur une petite divergence, cf. *ibid.*, n. 2, p. 329 ; tombe : XIII, 8, 2, 6 sq. ; SBE., XLIV, p. 431 sq. [tour par la gauche, *prasavya* : W. S. E. N.]

(²) R. D. Banerji, *Stupas or Chaityas*, Modern Review, vol. XLIII, n° 2, Febr., 1928, p. 139-144.

(³) J. Ph. Vogel, *Catalogue of the Archaeological Museum at Mathura*, Allahabad, 1910, n°ˢ 1 et 3, p. 166-168 et pl. IV.

tionnelles que les bouddhistes nomment *bhūmisparça*° ..., *dharmacakra*° ..., *abhaya*° ... et *varada-mudrā*. . . » ([1]).

Ces Buddha adossés au stūpa évoquent l'un des premiers dispositifs cultuels que l'Inde bouddhique ait connus, à savoir le groupe des quatre Buddha qui ont présidé aux phases de cette période cosmique : Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni enfin, dont la loi dure encore. L'ancienneté du culte voué à cette tétrade est attestée par la manière dont en parle Hiuan-tsang, qui l'a rencontrée un peu partout dans l'Inde. Ses descriptions, nous semble-t-il, la montrent nettement antérieure à l'invention des images. En vingt passages, il mentionne « l'endroit où se sont assis les quatre Buddha passés », auprès de « celui où ils ont marché pour faire de l'exercice ». Ces sites sacrés sont presque toujours accompagnés d'un stūpa ruiné, à demi enfoncé dans le sol et que la tradition locale attribue à Açoka : c'est pour l'ensemble un brevet d'ancienneté. Mais l'argument le plus frappant est que le pèlerin chinois ne parle, en ces divers endroits, que de « la place où les Buddha se sont assis » et de « celle où ils ont laissé la trace de leurs pas » ; d'images, pas un mot, sauf une fois où il écrit : « les quatre Buddha passés se sont assis sous cet arbre ; aujourd'hui, on voit encore les statues de ces quatre Buddha, qu'on a représentés assis » ([2]). Or, on sait qu'avant toute apparition de la figure du Buddha dans l'iconographie gandhârienne et dans celle de Mathurā, des bas-reliefs anciens ont évoqué les Buddha passés en les représentant allégoriquement par leurs trônes vides. Le témoignage de Hiuan-tsang se rapporte donc probablement à des sites sacrés où l'on avait vénéré le siège des quatre Buddha et leur « promenoir », avant qu'on n'eût des statues à installer autour de l'arbre sous lequel ils s'étaient assis.

Les Buddha du passé sont normalement figurés tous quatre dans la même attitude. Leurs statues adossées à un arbre, telles que les a vues Hiuan-tsang, ont ainsi des analogies marquées avec le premier dispositif iconographique au pourtour des stūpa, que nous rappelait à l'instant M. Banerji et où les quatre Buddha adossés offraient une mudrā uniforme. Il faut s'attendre par conséquent à ce que ceux-ci ne soient autres que Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Gautama, installés autour du stūpa comme ailleurs autour de l'arbre sacré.

On dispose sur ce point de quelques indications assez anciennes, notamment à Sāñcī : Sir John Marshall décrit, aux quatre orients du grand stūpa, quatre images de Buddha en haut-relief, dont il est précisément question dans une inscription Gupta (450-51 p. C.), gravée dans la balustrade inférieure ([3]). Le document relate des dons faits par la dévote laïque

([1]) Banerji, *loc. cit.*, p. 142b-143a.
([2]) *BEFEO.*, XXVIII, p. 271.
([3]) J. Marshall, *Guide to Sanchi*, p. 35 et 77.

Harisvāminī, et entre autres celui d'une somme affectée à l'entretien de lampes devant «les images des quatre Buddha» jalonnant le passage à *pradakṣiṇā* du stūpa. Or ces statues, fort endommagées par le temps, présentent, contrairement à ce qu'a pu croire CUNNINGHAM [1], toutes également la *dhyāna-mudrā* (les jambes croisées à l'indienne, les mains l'une sur l'autre à plat dans le giron, la paume en haut). CUNNINGHAM reconnaissait en elles Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Gautama. Avait-il raison ? L'inscription paraît en tout cas dénoter quatre personnages distincts. Sont-ce bien les Buddha du passé ? A moins de recourir aux Jina du Mahāyāna, on voit mal ce qu'ils seraient d'autre, et la date de la fondation comme l'uniformité des attitudes favorisent peut-être moins cette hypothèse que la précédente. La disposition s'est d'ailleurs conservée en Birmanie, avec l'exacte valeur que lui attribuait CUNNINGHAM. Sur le dôme des anciens stūpa de Pagan, quatre niches marquent les points cardinaux et TAW SEIN KO précise : « Dans chaque niche s'abrite une petite image de Buddha, dans l'attitude de la prédication. Ce sont (en pāli) Kakusandha, Konagamana, Kassapa et Gotama » [2]. Le Shwé Dagon, à Rangoon, passe pour contenir à la fois des reliques de ces quatre Maîtres disparus [3]. Enfin l'Ānanda de Pagan, édifice complexe dont l'analyse reste à faire, mais dont le dôme plein répond exactement à un stūpa étiré en hauteur, a encore quatre Buddha gigantesques sur les faces du massif intérieur supportant ce dôme et on leur donne les noms des quatre Buddha du passé [4].

M. BANERJI a mis en lumière les origines magadhiennes des monuments de l'Arakan et du Pégou. Il les fait dériver d'un type de stūpa attesté par exemple sur le site de Bodh-gayā et qu'il décrit ainsi : « quatre niches sur les quatre côtés occupent au pied tout le pourtour, avec au-dessus d'elles, sur chaque face, une rangée de quatre stūpa en miniature ; le haut seulement a reçu la forme d'un stūpa » [5]. Ces indications achèveraient de prouver que les identifications traditionnelles des Buddha du passé rapportées par TAW SEIN KO remontent, avec le type des monuments de Pagan auxquels elles s'appliquent, à la tradition ancienne de l'Inde centrale.

M. BANERJI se réfère par surcroît à une combinaison, elle aussi attestée à Bodh-gayā, et qui lui rappelle « l'image auspicieuse de tous côtés » (*pratimā sarvatobhadrikā*) des Jaina : ce sont, autour d'un pilier central, quatre images de Buddha, avec chacune un petit caitya à ses pieds. On ne peut manquer d'observer combien ce dispositif adossé à la colonne médiane se

---

(1) A. CUNNINGHAM, *The Bhilsa topes*, London, 1854, p. 191 sq.

(2) TAW SEIN KO, *The evolution of the Burmese Pagoda*, in *Burmese Sketches*, Rangoon, 1913.

(3) FERGUSSON [-BURGESS], *History of Indian and Eastern Architecture*, I, p. 63.

(4) H. YULE, *Mission... to the Court of Ava*, p. 39.

(5) *Loc. cit.*, p. 143^b^.

rapproche de l'arrangement cultuel décrit par HIUAN-TSANG. Les quatre caitya, un pour chaque Buddha, appuient l'hypothèse que nous avons là aussi sous les yeux les quatre Maîtres accomplis de notre période cosmique.

Enfin ces quatre « memorials » joints aux Buddha adossés ne pourront manquer de rappeler une page bien connue de M. Sylvain LÉVI :

« C'est au souvenir d'Açoka que le Népâl rattache... ses monuments les plus anciens. Pendant son séjour dans la vallée, l'auguste pèlerin aurait érigé cinq *čaityas* l'un au centre de Patan, les autres aux quatre points cardinaux à l'entour de la ville. Açoka aurait voulu commémorer, par chacun de ces čaityas, la date initiale de chacun des quatre âges (yuga) du monde. Si peu fondée que soit la légende, elle justifie du moins la désignation appliquée à ces monuments : ce ne sont pas des stūpas, puisqu'ils ne recouvrent pas de saintes reliques, mais simplement des čaityas, des monuments, au sens rigoureux du mot, destinés à évoquer de pieuses pensées. Ces čaityas des quatre points cardinaux existent encore, intacts dans leurs grandes lignes et leur aspect général ne contredit pas la tradition : un hémisphère massif de terre, garni d'un revêtement de briques, bordé d'une plinthe également en briques, qui pose sur un trottoir circulaire. Quatre chapelles disposées aux quatre points de l'espace, s'adossent à la calotte sphérique et s'y encastrent ; chacune d'elles contient l'image de l'un des quatre Bouddhas « cardinaux ». L'hémisphère est couronné par un cube de maçonnerie peu élevé qui supporte une pyramide massive de briques, étagée en treize sections. » (1)

Nous sommes à présent en mesure de mieux comprendre ces dispositions. Affecter à chacun des points cardinaux un monument commémorant la date initiale d'un des quatre âges du monde, c'est reconstituer architecturalement le schéma spatio-temporel, objet des précédentes recherches. Les orients n'y sont pas simultanés, mais datés, ce que symbolise leur prise en charge par des Buddha successifs et la transition de l'un à l'autre de ceux-ci figure l'évolution du monde, qui « passe » avec eux d'âge en âge, en un cycle fermé. Nous pourrons nous expliquer, par cette considération, un détail auquel M. Sylvain LÉVI ne s'est pas, semble-t-il, arrêté : il nous parle des quatre stūpa « cardinaux » mis en relation avec les quatre âges du monde,

(1) S. LÉVI, *Le Népâl*, II, p. 1 sq. Quelles que soient l'authenticité de la tradition et la date des monuments, ces Buddha cardinaux ont-ils jadis été Krakucchanda, etc., comme pourraient le donner à penser les traditions qui lient parallèlement le nom d'Açoka au culte des quatre Buddha du passé [constamment HIUAN-TSANG mentionne des stūpa « d'Açoka » auprès des lieux de culte consacrés à ces personnages, supra, p. 810 ; en fait, il est bien exact qu'il leur avait élevé des stūpa : MOOKERJI, *Aśoka*, p. 81, 84, 88, etc.], ou bien dès la fondation de cet ensemble architectural et symbolique les Jina ont-ils pu se dissimuler derrière ce diagramme des Ages du monde, auxquels ils président, loin au-dessus des Buddha humains ? L'essentiel est d'observer que rien, cosmologiquement ou iconographiquement, n'est changé au dispositif, puisque Jina et Buddha humains correspondent également, un par un, aux ères.

et aussi de quatre Buddha « cardinaux » ; on s'attendrait donc à ce que chaque stūpa, de par sa relation avec un âge et un Buddha, ne fût consacré qu'à un seul Buddha. Or, ils les montrent tous les quatre et le système complet des Buddha cardinaux est ainsi reproduit à chaque point cardinal. Il y avait là une petite difficulté ; ce n'en est plus une : le grand schéma embrassant les quatre coins de la ville, est constitué, dans sa totalité, par la réunion de quatre éléments locaux, qui ne sont pas autre chose que sa quadruple répétition à plus petite échelle. Quatre stūpa, chacun pour un âge, autour de la ville ; quatre Buddha, chacun pour un âge, autour de ces stūpa : le schéma crucial des quatre âges se reproduit donc à chacun de ces âges, symbolisme « de position », dont nous n'ignorons plus la valeur arithmologique et ontologique.

Ainsi, puisqu'on lui associe par quartiers les Buddha jalonnant la chronologie du monde, le stūpa doit nécessairement s'analyser en quatre secteurs cosmiques, qualitativement différenciés dans le temps. Figurées sur le modèle de Bodh-gayā, comme dans l'ensemble du groupe de Patan, par quatre stūpa distincts aux points cardinaux du dispositif, ou marquées par la présence des quatre Maîtres successifs, comme sur chacun des stūpa de Patan, comme autour de celui de Sāñcī, ou enfin comme à Pagan, les quatre régions de l'espace entrent dans la structure de l'édifice, conçu à la fois comme un cosmogramme et comme un chronogramme. Les rosaces « planétaires » adjointes au Mahāstūpa d'Anurādhapura devaient constituer une figuration assez claire de ce schème. Mais les briques des orients déposées par Duṭṭhagāmaṇi lui-même avaient sans doute déjà rempli, plus discrètement, un office analogue.



La liaison mystique des Buddha du passé et du cycle temporel qu'ils incarnent avec le système des orients ressort d'autre part, dans le *Mahāvastu*, d'un passage très instructif de ce qu'on pourrait nommer l'avadāna ou le sūtra de Jyotipāla. Comme le remarque M. Senart, c'est en effet un vrai sūtra indépendant du contexte que l'histoire de Ghaṭikāra et de Jyotipāla, dont l'introduction débute par la formule classique : « Voici ce que j'ai ouï rapporter... (*evaṃ mayā çrutam*)... ».

Un jour, Bhagavat arriva au village de Mārakaraṇḍa, chez les Koçala, et s'y arrêta dans un bois. « Or, le soir venu, Bhagavat se leva de l'endroit où il s'était absorbé en méditation et sortit de sa hutte. Il regarda en l'air ; puis il porta son regard sur les quatre points de l'horizon ; après quoi il l'abaissa vers le sol ; enfin, apercevant un coin de terrain parfaitement uni, il se mit à sourire et il y marcha longuement. » Ānanda, qui avait observé tout cela, en rendit compte aux bhikṣu et ensemble ils allèrent demander au Buddha ce que signifiait son sourire : « Ce n'est jamais sans cause, ce n'est jamais sans raison

que les Buddha parfaitement accomplis se mettent à sourire ». Et le Maître de répondre : « Tu vois cet emplacement, Ānanda ? » « Assurément, Bhagavat ». « Eh bien, Ānanda, c'est à cet endroit même qu'était situé le parc du Bienheureux Kāçyapa (*ārāmavastu*, corr. judicieuse de M. Senart : Ms. *āgamav°*). Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat ». « Eh bien, Ānanda, c'est là même qu'était située la hutte du Bienheureux Kāçyapa. Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat. » « Eh bien, Ānanda, c'est là même qu'était situé le promenoir du Bienheureux Kāçyapa, [long] de soixante [pas]. Tu vois cet emplacement ? » « Assurément, Bhagavat. » « Eh bien, Ānanda, c'est là même que se sont assis les trois Tathāgata, les trois Saints, les trois Buddha parfaitement accomplis : j'ai nommé le Bienheureux Krakucchanda, le Bienheureux Kanakamuni et le Bienheureux Kāçyapa. » Sur le champ, Ānanda « étendit en hâte son vêtement plié en quatre et invita Bhagavat à s'y asseoir, afin que quatre Buddha aient joui de ce lieu. Alors, après avoir reçu les hommages des religieux, Bhagavat leur offrit de leur raconter une histoire édifiante relative à sa vie antérieure et ayant trait à ce village de Mārakaraṇḍa » : comment du temps du Buddha Kāçyapa, il avait, après diverses aventures, reçu de ce Buddha une prédiction confirmant sa future acquisition de la Bodhi (¹).

Le sourire du Buddha signale habituellement que le Maître porte en lui une idée transcendante, relevant de la Science des seuls Buddha et qui sera le thème de l'enseignement qu'il va délivrer. Mais ce dernier reste souvent impliqué dans une parabole, et cela dans les textes pālis aussi bien que dans les sūtra mahāyānistes les plus développés. C'est le cas ici, où le Buddha ne fait qu'esquisser l'idée secrète dont partait son sourire. On nous le montre d'abord inspectant successivement tous les points du compas ; après quoi il évoque les Buddha du passé : il est certain qu'il existe une corrélation entre ceci, qui est l'objet de son prêche, et cela, qui en est l'annonce. Il y a là l'indice d'un lien secret entre la série chronologique des Buddha humains et celle des Orients.

Ānanda fait un siège à Çākyamuni pour s'asseoir au même endroit que ses trois prédécesseurs : cela seul suffirait à nous rappeler les sites nombreux où Hiuan-tsang a vu les trônes, et une fois les images des quatre Buddha, installés face aux quatre orients. Avec le *Mahāvastu*, nous sommes vraisemblablement devant l'appareil cultuel archaïque qu'éclaire le témoignage du voyageur chinois, appuyé, comme on vient de le voir, sur les données de l'archéologie indienne et sur les survivances birmanes. Mārakaraṇḍa est un emplacement sacré, où les quatre Buddha du passé se sont arrêtés, où l'on montre leurs traces, notamment celles de leurs pas — du moins pour Kāçyapa, prédécesseur immédiat de notre Maître. Par la suite, les quatre

---

(¹) E. Senart, *Le Mahāvastu*, Paris, 1882-1897, I, p. LIV-LV, 317 sq., 607 sq. Cf. infra, p. 833 sq.

sièges, en attendant les statues, marqueront sans doute « la place où ils se sont assis », et ce site deviendra l'un de ceux rencontrés en si grand nombre par Hiuan-tsang : à Mārakaraṇḍa, les termes mêmes dont il se sert dans les *Mémoires* s'appliqueraient au lieu où les Buddha ont marché et à celui où ils se sont assis, selon le témoignage du *Mahāvastu*.

Un des éléments principaux de ces traditions religieuses fera plus loin l'objet d'une note développée ; c'est le caṅkrama, ce promenoir ou cette promenade du Buddha que Hiuan-tsang mentionne régulièrement auprès des lieux consacrés au culte des quatre Maîtres, et qui se trouve constituer aussi l'une des caractéristiques du site de Mārakaraṇḍa. Le plus célèbre se trouvait à Bodh-gayā, au Nord de l'arbre de l'Illumination, et il marquait l'endroit où le Buddha, après sa victoire et son acquisition de la sagesse suprême, avait, disait-on, marché pendant sept jours : des lotus signalaient la trace de ses pas. Nous montrerons que ce genre de monument, en évoquant la marche miraculeuse accomplie par lui à sa naissance sur un sol nivelé d'où jaillissaient des lotus, est la matérialisation d'un miracle célèbre, l'aplanissement du monde sous les pieds du Buddha. L'idée qu'on exprime ainsi serait que Çākyamuni, en cette dernière existence, est d'ores et déjà passé au-dessus du monde perceptible, dans la diversité bigarrée duquel les liens de la transmigration retiennent les créatures. Il est supérieur à toutes celles-ci, et à chacun des niveaux où elles sont réparties.

C'est pour confirmer cette accession à un état privilégié, qu'à sa naissance le Bodhisattva nouveau-né commença par inspecter les quatre orients, le nadir et le zénith. N'ayant aperçu nulle part aucun être qui fût au-dessus de lui, il fit entendre un grand rire et accomplit ses pas triomphaux sur un sol magiquement nivelé, en s'écriant : « Je suis le Chef du Monde, le Meilleur du Monde, l'Aîné du Monde ! ».

Comme ses prédécesseurs, et notamment comme Kāçyapa, le dernier d'entre eux, il était en effet parvenu à l'existence qui devait faire de lui un Buddha. Tour d'horizon et promenade lui confirmaient cette prise de possession de la période cosmique qui entrait ce jour là sous sa loi (1).

Tous les termes de cette description traditionnelle de la naissance se retrouvent dans le *Jyotipāla sūtra*, où ils se rapportent au Maître dans l'exercice de sa vie méditative ; mais il importe d'observer qu'ils y sont à demi voilés. Le « sourire » du Buddha tient lieu d'un grand rire ; il inspecte les points cardinaux : mais on ne nous dit pas explicitement que cet examen l'assure qu'il est l'Unique, l'Aîné, en un mot le Buddha de cette époque du monde, on nous le laisse à deviner ; il marche ensuite sur un sol uni : mais ce n'est qu'un symbole, au lieu d'un miracle. Cette formule s'appliquerait assez bien à l'épisode tout entier : il se présente comme

(1) *Mahāvastu*, II, p. 21.



un symbole. C'est la révélation, mais ésotérique, du miracle de la naissance. Comme au jardin de Lumbinī, Çākyamuni prend ici encore possession de la période cosmique qui reconnaît sa loi. Il est le seul chef du monde pour cette période, pareil à ceux qui ont présidé aux âges précédents de la loi : c'est donc toute la bouddhologie traditionnelle qu'exprime le *Mahāvastu*, en mettant le siège des quatre Buddha au milieu du tour des orients parcouru par le regard du Buddha : « le regard du lion », disent les récits de sa nativité.

Car la réunion en un même endroit des souvenirs laissés par les Maîtres disparus fait matériellement apparaître la périodicité des venues de Buddha : ils se suivent, à d'immenses intervalles, mais se tiennent par ceci que chacun reviendra sur les pas de ses prédécesseurs. Ce souci, très apparent chez Hiuan-tsang, et déjà dans le *Mahāvastu*, de marquer non seulement le principe du retour des Buddha, mais l'endroit même où leur manifestation doit être attendue, l'expliquerons-nous par une piété uniquement tournée vers le passé ? Comment n'aurait-on pas cherché dans ce passé la promesse d'un avenir pareil à lui ? Maitreya sera un nouveau Çākyamuni, de la même façon que celui-ci a suivi les traces de Kāçyapa ; cette dernière transmission est évoquée directement dans le *Mahāvastu* : le récit précède la relation d'une prédiction de sa grandeur future faite à celui qui devait un jour devenir Çākyamuni par le Buddha Kāçyapa.

Chapitre XI.

Le caṅkrama, l'arbre et la hutte.

Mais examinons plus attentivement ce texte et la documentation qui s'y rattache, tant écrite que figurée. Nous retrouvons partout une mise en scène curieusement uniforme. Bosquet, hutte et promenoir, voilà le paysage que nous décrit notre *Jyotipāla sūtra* : le Buddha s'est arrêté sous les arbres du bosquet, il s'est retiré dans la hutte, puis il en est sorti pour se promener sur un terrain uni. Auprès de ce bosquet, quand il évoque Kāçyapa, il ne désigne pas autre chose à Ānanda que la hutte et le promenoir de cet ancien Tathāgata. Passons à Bodh-gayā. La promenade du Buddha après l'Illumination nous est contée par les diverses *Vies* avec un grand luxe de détails, et le récit de Hiuan-tsang, contrôlé en majeure partie par les résultats des fouilles de Cunningham, nous permet de nous faire une idée assez précise des lieux. Or, ce qui ressort de l'ensemble des témoignages, c'est que le caṅkrama du Buddha y était mis en relation avec deux objets : un pavillon de pierreries construit par les dieux pour abriter le Maître, et l'arbre de la Bodhi lui-même. La marche miraculeuse du Buddha au-dessus du monde, que symbolise spécifiquement le caṅkrama, se reproduit encore lors du Grand Miracle de Çrāvastī, quand il passe et repasse dans les airs, au milieu de divers

prodiges : certaines traditions font alors construire par les dieux un caṅkrama magique, confirmant par là les affinités des deux thèmes (1) ; mais l'on sait par ailleurs que les deux accessoires essentiels de la scène sont un pavillon où le Buddha s'installe et un arbre miraculeux qu'il a fait pousser tout d'un coup : les trois symboles sont ici une fois de plus rassemblés (2). Reportons-nous à la nativité. Le nouveau-né y exécute sept pas sur un sol miraculeusement nivelé et d'où sortent des lotus ; l'événement se situe auprès d'un arbre dont Māyādevī saisissait une branche, au moment où son flanc s'ouvrit et laissa sortir l'enfant, sans douleur pour la mère ; il resterait à trouver le pavillon : or, les textes mahāyānistes, à l'imitation du *Lalitavistara*, nous montreront Çākyamuni séjournant dans le sein de sa mère abrité par un merveilleux édifice de pierres précieuses que les dieux avaient mis là : l'exacte contre-partie du pavillon de pierreries de Bodh-gayā (3). Cette dernière coïncidence est frappante. Elle n'intéresse qu'une famille de textes, mais il y a en fait, comme nous le verrons bientôt, une correspondance profonde entre les versions apparemment discordantes de cet épisode classique. Toutefois, tenons-nous-en pour l'instant aux témoignages que nous venons de grouper et qui sont justiciables d'une explication uniforme. Partout se répète, sous des expressions variées, un même schématisme : auprès d'un arbre, le Buddha sort d'un abri, et il exécute une promenade sans toucher le sol. Qu'est-ce que tout cela symbolise ? L'arbre cosmique est le perchoir de l'animal solaire ; l'abri que Māyā donne au Buddha a pu être comparé à l'enveloppement du soleil dans les ombres de la nuit ou de l'orage ; la naissance miraculeuse, au jour qui naît ou à la nuée qui se fend ; quant à la marche céleste, ce serait celle de l'astre. Il y a peut-être du vrai dans ces spéculations. Cependant nous ne nous préoccuperons pas ici de découvrir quels phénomènes astronomiques correspondent à l'arbre, à l'abri et à la promenade du Buddha. Non pas qu'on n'en puisse trouver : on en aurait même plusieurs pour un ; et c'est ce qui nous paraît indiquer que ces interprétations, que les bouddhistes des temps postérieurs ont pu connaître, ne sont pas originelles. Il y a sans doute quelque connaissance du ciel dans les anciennes légendes bouddhiques ; mais elle n'est nullement l'objet direct de la pensée. C'est plutôt d'une cosmologie assez primitive d'allures que d'astronomie véritable qu'il s'agit ici, et encore est-ce seulement par un détour qu'elle s'est introduite dans le bouddhisme.

Ce peu d'astronomie et cette cosmologie s'étaient en effet fixées dans des rites brâhmaniques que nous verrons que le bouddhisme s'est assimilé ; d'où l'emprunt d'un symbolisme qu'on pourra dire, à certains égards, « solaire »,

(1) Nous reviendrons sur ce point dans notre appendice sur le Caṅkrama.

(2) A. Foucher, *Le Grand Miracle de Çrâvastī*, JA., 1909, I, p. 10, 28.

(3) Cf. Senart, *Lég. du Buddha*, p. 260 sq. ; détails analogues dans les traditions méridionales, *ibid.*, p. 262, n. 1.

mais que la religion bouddhique n'a pas été chercher pour lui-même dans les traditions brâhmaniques. Il faisait partie du lot [1].

Rien n'est plus dangereux que de prétendre expliquer un vieux texte à l'aide de ses interprétations plus modernes, toutes valables qu'elles puissent être à l'égard de la conscience religieuse des siècles suivants. Comme ces interprétations se sont nécessairement réglées sur la donnée ancienne qu'elles ont reprise, elles paraîtront en rendre compte : elles n'ont que ce but. Mais l'origine et la valeur primitives échappent ainsi à l'enquête. C'est ce qui est arrivé à M. SENART et aux tenants de l'hypothèse solaire. Personne n'a dit plus de choses justes et pénétrantes que ce savant, et personne peut-être n'est resté plus loin de la conception bouddhique initiale. Instruits par cet exemple, tenterons-nous au contraire d'expliquer le symbole par la pratique, en faisant de celle-ci, par excès de prudence, le seul terme positif auquel il vaille de s'attacher? L'école d'OLDENBERG y a excellé : on opposera par exemple la religion du canon pāli aux sūtra du Grand Véhicule ; contraint de reconnaître tout ce qu'il tient de mythes dans plusieurs *sutta* de ce canon pāli lui-même, on les sacrifiera au besoin, on les retranchera, comme des additions tardives, pour s'en tenir à la doctrine des couvents, telle que la donnent les textes de discipline : et l'on croira tenir un état archaïque, antérieur aux fantaisies de la légende. On expliquera par conséquent le culte des caṅkrama du Buddha à la lumière des traditions monastiques : les bhikṣu avaient coutume de marcher à des heures régulières pour éliminer les humeurs pernicieuses et pour activer la digestion. C'est sur ce modèle qu'auraient été conçus les caṅkrama des lieux-saints, et la mythologie qui s'y rattache serait une accrétion secondaire.

Mais l'examen des textes n'est pas favorable à cette hypothèse. Les promenoirs du *Vinaya* sont déjà très compliqués et manifestement parvenus au terme de leur évolution typologique : ils ont escalier d'accès, balustrades et toit, exactement ce qui a existé à Bodh-gayā et dont la majeure partie a été retrouvée en place par CUNNINGHAM (des bases de colonnes ont suggéré l'existence d'un toit). On est donc obligé de reconnaître que ce témoignage du *Vinaya* pāli ne représente pas plus exactement l'époque même de Çākyamuni que les couvents de brique ou de pierre des beaux siècles de la religion ne sont pareils aux modestes abris où le Maître itinérant et les premières communautés ont pu se retirer. L'archéologie permet ainsi de fixer la date relative du témoignage pāli : elle est basse. En effet, avant les promenoirs couverts du *Vinaya*, on a eu probablement de simples assises de pierre, comme HIUAN-TSANG en décrit encore ; avant celles-ci, un sentier où l'on avait cru vénérer les propres pas du Maître. De même pour le vihāra : par delà les bâtiments de pierre, replaçons ceux de

[1] Infra, p. 829.

bois, et plus haut encore, la simple hutte de branches et de feuilles dont M. Foucher a retrouvé la trace, véritable garantie d'origine, jusque dans l'ornementation des édifices les plus magnifiques qu'aient élevés les âges postérieurs [1]. Enfin ajoutons qu'il est permis de se figurer, par derrière la pompe tout empreinte de mythologie des cultes voués à l'arbre de la Bodhi, l'arbre ou le modeste bosquet sous lesquels s'abritaient la méditation et la hutte des premiers temps. Ainsi, au fur et à mesure que nous remontons vers les sources, l'appareil extérieur du site sacré s'amenuise. Comparée aux relations chinoises ou aux *Vies* du Buddha, avec leurs palais et leurs promenoirs de brique, de pierre de taille, voire de pierres précieuses, comparée même à l'archéologie de Bodh-gayā, la scène de Mārakaraṇḍa acquiert un intérêt singulier. Elle fixe l'état archaïque du culte. En même temps, elle trahit l'une des influences qui ont le plus directement concouru aux premiers développements du bouddhisme. Car le site dépeint dans le *Mahāvastu*, avec son bosquet, sa hutte et sa clairière où l'on peut marcher à l'aise, ne laisse pas, pour l'Inde de l'époque, d'avoir une valeur précise : c'est l'ermitage-type d'un āraṇyaka, d'un de ces solitaires méditatifs dont la tradition est védique et dont on commence à mesurer le rôle actif dès le moment où le bouddhisme, en se répandant à travers l'Inde, s'est naturellement transformé en fonction de cette expansion [2].

La remarque recoupe ce que l'analyse typologique du vihāra avait fait apercevoir à M. Foucher. Ce n'est pas vers les gros couvents où a fleuri le bouddhisme monastique, c'est vers la cabane d'un ermite que nous ramène l'étude du caṅkrama. Il n'en est que plus saisissant de constater — dans les *Vies* siamoises par exemple — que des récits tout à fait fabuleux du séjour de Çākyamuni à Bodh-gayā, n'aient toujours à leur disposition, pour installer leurs pavillons et leurs promenoirs d'or, de cristal et de pierreries, que le plan même du modeste habitat des ascètes. S'il est dit dans le *Lalitavistara* que la promenade du Buddha s'effectuait de la Mer d'Orient à la Mer d'Occident, soupçonnerons-nous une allusion directe au soleil et à ses déplacements, jusque sous les dispositions les plus anciennes ? L'abus serait évident. Croirons-nous au contraire que la simple installation forestière où nous a conduit l'analyse, dépouillée de toute spéculation abstraite, forme un point de départ raisonnable et fondé en nature, pour l'étude de la tradition bouddhique ? Un aspect concret et positif, c'est bien ce que beaucoup d'auteurs constituent leur critère d'ancienneté : la mythologie, selon eux, ne serait venue qu'après, par une sorte de maladie de la pensée, dont eût été exempt le premier bouddhisme, celui du Buddha historique.

---

(1) Supra, p. 587.

(2) J. Przyluski, *Le Bouddhisme*, Paris, 1932, p. 23, 24, 28, etc. ; L. de La Vallée Poussin, *Bouddhisme, Opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925, p. 355 sq.

Le point est d'importance ; touchant au caṅkrama, il est même capital : nous verrons en effet qu'à ce monument et à la marche surhumaine qu'il exprime, tient une donnée centrale de la dogmatique. Du bouddhisme pāli au Mahāyāna le plus développé, la tradition de ces édifices a revêtu des formes par où les deux groupes d'écoles sont en contact plus étroit qu'aucune part ailleurs. La progression est continue et sous cet aspect tangible, paraît être la progression régulière des doctrines, dans le sein d'un religion dont on a trop méconnu l'unité spirituelle.

A une date assez ancienne, il existe un bouddhisme mythologique. D'où vient-il ? De quand date-t-il ? Ses conceptions transcendantes reposent dans une large mesure sur la théorie de la marche divine, donc sur celle du caṅkrama, tel qu'on le vénérait à Bodh-gayā [1]. Si le monument, de son côté, procède d'installations toutes pratiques, dans le goût des restitutions où se complaisait Oldenberg, le fil des idées mythologiques s'interrompt avant qu'on n'ait remonté jusqu'à ce caṅkrama. Il faudra admettre qu'elles n'ont commencé qu'après l'établissement d'une donnée pratique, et interprété plus ou moins abusivement celle-ci. Au delà du bouddhisme qui fait du Maître un personnage surnaturel, formule d'où procède le Mahāyāna, on devra donc restituer une époque rationaliste et aussi éloignée que possible de l'esprit mythologique : on en fera la forme originelle de la religion. Le nouveau bouddhisme se serait dans ce cas enté sur un tronc fort différent de lui. Il ne resterait plus qu'à rattacher cet événement à des influences extérieures d'assez basse époque : par exemple au fait nouveau d'une implantation hellénistique dans le Nord-Ouest de l'Inde.

C'est bien la théorie qui rallie actuellement les suffrages les plus considérables.

Mais si l'exemple privilégié du caṅkrama nous montre au contraire le bouddhisme (quelle qu'ait été sa forme primitive) absorbant les idées nouvelles bien avant l'établissement de la documentation pāli, et les recevant de plain-pied de la spéculation post-védique, dès laquelle l'élaboration mythique était en cours, à la fois du fait d'un apport d'idées occidentales et de par la marée montante des croyances aborigènes — alors il faudra réviser nos tables de valeurs.

Nous ne rappellerons pas ici les réserves générales que nous avons plusieurs fois formulées à l'endroit d'une méthode qui attribue au début de toute évolution sociale, technique ou religieuse, le caractère d'un état de nature, placé sous le signe de la raison, et cela, sous ce prétexte spécieux, qu'on peut bien philosopher à perte de vue sur un rite ou un monument, mais qu'il faut d'abord qu'une technique ait fourni, par ses propres lois et sans

---

(1) Nous avons allégé ce court exposé des références, que l'on trouvera ci-dessous réunies dans notre Appendice sur le Caṅkrama et les Terres pures.

métaphysique, l'objet même de la métaphysique. Ce serait peut-être vrai d'un commencement des hommes, mais les hommes ne commencent pas : ils prennent toujours pour thème et pour point de départ un état positif, certes, mais qui doit aussi s'interpréter historiquement comme le terme et le point d'arrivée d'une période précédente de la réflexion religieuse ou de la systématisation sociale. La logique des sentiments religieux aboutit périodiquement à des formules ou à des objets allégoriques qui par la suite se transmettront d'âge en âge, alors même que leur raison d'être se sera perdue. Ils nous paraîtront donc illogiques, ou sembleront ne dépendre que des règles techniques de leur exécution, jusqu'à ce que nous ayons su en rétablir l'origine spirituelle ; à moins que les idées du milieu où ces survivances se perpétuent ne finissent par se les intégrer, par un effort d'assimilation, en leur fournissant de nouveaux fondements intellectuels, d'accord avec la nouvelle tournure des esprits, et ceci devient le point de départ d'une nouvelle phase dans l'histoire de l'idée.

Deux moments du bouddhisme se caractérisent de la sorte, en leur opposition, d'une part à l'aide des monuments et des traditions tardives du lieu de la Bodhi et d'autre part à l'aide des frustes aménagements d'un site comme celui de Mārakaraṇḍa. Ces deux ordres de documents marquent bien la période d'un de ces rythmes historiques auxquels nous venons de faire allusion. En remontant les âges du bouddhisme, nous voyons en effet tomber la croyance à des pavillons et à des chaussées de pierreries, puis nous voyons même disparaître les interprétations en brique ou en pierre, et l'on ne nous parle plus d'une marche qu'ont baignée les deux Océans. Le symbolisme ambitieux des temps postérieurs, celui auquel M. Senart a surtout été sensible, se réduit et s'efface. Nous aboutissons finalement à une cabane et à un arpent de clairière. Mais — et c'est là le tournant délicat — ce point initial ne nous a pas ramenés à un âge d'or de la raison pratique : la cabane rituelle de l'ascète brâhmanique a déjà toute une histoire et une valeur allégorique, qui vont se placer à l'arrière-plan du bouddhisme. Une interprétation finit là où l'autre commence : les deux auront quelque rapport, mais il est de bonne méthode, croyons-nous, de leur reconnaître un développement autonome, de part et d'autre du point de relais. Sous une concordance indéniable, les notions qui ont façonné le symbolisme post-védique ne sont sans doute pas exactement celles que le bouddhisme a mises en jeu un peu plus tard, pour se justifier à lui-même des dispositions cependant identiques à celles qu'ont connues les āraṇyaka.

Mais cette manière de prendre les choses n'est valable que si nous trouvons une explication historique du relais : comment bouddhisme et ascétisme brâhmanique sont-ils entrés en cet étroit contact? M. L. de La Vallée Poussin et M. Przyluski nous diront que c'est par recouvrement, quand la religion de Çākyamuni a été portée un peu partout par l'essaimage de ses communautés. C'est bien, dans l'ensemble, ce qui a dû arriver. Pour la hutte et le caṅkrama, nous allons toutefois voir intervenir un troisième terme, par lequel s'expliquera mieux la transmission.

Chapitre XII.

La conception « royale » du Buddha et le rituel brâhmanique.

La critique interne de ces traditions fournit déjà quelques indications sur leurs affinités. Quelle signification religieuse la hutte et la clairière de l'ascète pouvaient-elles avoir, qui rende compte du rôle que la légende du Buddha s'est trouvée déterminée à leur faire jouer ? Nous avons, croyons-nous, été mis dans le bon chemin par le parallélisme constaté entre les scènes où revient le thème de la marche divine, à Bodh-gayā, à Mārakaraṇḍa, etc., et l'attestation la plus illustre de ce thème, c'est-à-dire l'histoire merveilleuse de la nativité. Les pas du Buddha sur un sol aplani, après l'inspection des orients, sont en diverses circonstances comme une mimique du miracle des Sept Pas. Et là se trouve, autant que nous en puissions juger, la seule explication plausible de la curieuse donnée fournie par le *Lalitavistara*. Dans les différentes versions de la marche sur le caṅkrama, le Buddha sort d'un pavillon. Comment l'idée a-t-elle pu venir d'introduire celui-ci dans le sein de Māyādevī ? Rien n'est plus bizarre que cette description de la grossesse de la reine, si nous nous en tenons à la lettre des textes ; mais rien au contraire n'est plus simple et plus parlant, dès que l'on regarde un peu au delà du bouddhisme.

On sait que dans la pratique brâhmanique l'obtention temporaire d'un corps ou d'une naissance rituels est l'objet des cérémonies de la dīkṣā, auxquelles nous avons déjà fait allusion : pour lui permettre de communiquer avec les dieux, on donne au sacrifiant un corps nouveau et à cette fin on lui fait revêtir figurativement la nature d'un embryon ; les poings au menton, bégayant, enveloppé de vêtements qui sont l'amnion et le chorion, il sortira de cette épreuve comme il en naîtrait. Or, un élément fondamental de l'opération est l'inclusion temporaire du candidat à l'immortalité rituelle dans une hutte spéciale qui est expressément assimilée à une matrice (*yonir vai dīkṣitasya dīkṣitavimitam*, Maitrāyaṇī-Saṃhitā, III, 6, 7) ; « [les prêtres] le font entrer dans le hangar spécial ; le hangar spécial, c'est la matrice de qui fait la dīkṣā ; ils le font entrer ainsi dans la matrice qui lui convient » [1]. Si l'on a transporté dans le corps de la mère du Buddha le « pavillon de pierres précieuses » que la légende fait d'autre part voisiner avec le promenoir de Bodh-gayā, c'est sans doute que ce pavillon avait une valeur traditionnelle bien arrêtée, et déjà reconnue à la hutte en matériaux légers des installations plus sobres admises par les traditions primitives : il était la matrice du Buddha, comme le bâtiment spécial des *Brāhmaṇa* celle « de qui fait la

---

[1] S. Lévi, *Doctr. du Sacrifice*, p. 104.

dīkṣā ». C'était tout simplement identifier la naissance du Buddha non à celle d'un mortel, mais à la naissance surnaturelle qui, dans les traditions pré-bouddhiques, s'acquérait par le sacrifice. Tous les miracles dont nos textes sont unanimes à entourer ce glorieux événement confirment l'interprétation ; c'est une naissance magique qu'ils nous décrivent. Ils en empruntent les circonstances aux pratiques religieuses courantes dans l'Inde pré-bouddhique.

Ce point de départ que nous nous donnons a déjà le mérite d'échapper à la systématisation solaire. C'est sur un ensemble préexistant de pratiques et de croyances et point du tout sur l'observation du ciel que se sont réglés les bouddhistes quand ils ont éprouvé le besoin de changer en un roman édifiant et surnaturel la part de traditions authentiques qu'ils avaient pu conserver sur la personne de Çākyamuni.

Il faut maintenant expliquer la façon dont s'est imposée à eux cette substitution d'une dīkṣā à une naissance normale : car il ne manquait pas d'autres moyens de se représenter l'origine surnaturelle du Maître.

Observons que la naissance du Buddha n'est pas, comme le cérémonial brâhmanique courant, l'acquisition d'un corps magique éphémère. Le miracle est définitif. La personne surhumaine de Çākyamuni lui est acquise jusqu'à son nirvāṇa. Si donc il est permis de comparer sa Nativité à une dīkṣā, ce sera à une dīkṣā d'effet prolongé. Il en est justement une, dans les textes brâhmaniques, dont l'effet est viager : c'est celle qui précède le sacre. Par elle et par les cérémonies qui suivent, on acquiert à vie la personnalité surhumaine qui est celle des rois. Il nous paraît d'autant plus certain que tel est le modèle choisi par la nouvelle hagiographie bouddhique, que c'est pour elle un article de foi que les signes entourant la naissance du Buddha s'appliquent aussi bien à un futur roi Cakravartin. L'indétermination sera soigneusement maintenue dans tous les récits : jusqu'au moment où il renonce au monde, ou même jusqu'à l'instant de la Bodhi, il n'est pas décidé, aux yeux de ceux qui l'entourent, si Çākyamuni sera roi universel en ce siècle, ou bien Buddha. Si donc, au témoignage du *Mahāparinibbāṇasutta* pāli, sa toilette funèbre et sa sépulture doivent encore être faites selon les modèles fournis par le rituel royal, a fortiori est-ce à celui-ci que nous devons recourir pour l'interprétation de ses premiers faits et gestes, de sa Nativité, éminemment marqués par cette ambiguïté suggestive. On a fait naître Çākyamuni à l'état de Buddha dans les formes où l'on concevait que le roi naissait à la condition royale, le jour du sacre. La naissance d'un enfant royal préfigure ce suprême couronnement, puisque celui-ci sera par lui-même une naissance nouvelle : de même on a conçu la Bodhi sur le modèle de la Nativité, et réciproquement.

Les traits arbitraires et incohérents sont en apparence multipliés autour du petit Siddhārtha : mais ils s'interprètent clairement dès qu'on les comprend à la lumière des prescriptions valant pour la consécration royale, ou Rājasūya,

décrite avec tant de détails dans les *Brāhmaṇa* et les *Çrautasūtra* (1). Nous ne signalerons que pour mémoire plusieurs correspondances importantes, mais déjà étudiées par M. SENART : notamment l'apparition des « joyaux » ou des « trésors » (ratna, pāli : *ratana*, cf. PTSD., s. v.) caractéristiques du Cakravartin, lors de la naissance du Buddha, tout comme la consécration royale demande qu'on exécute une cérémonie pour chaque « joyau » (i. e. le Ministre, le Général, etc.), à tour de rôle (*ratnahavis*) (2). M. SENART n'entreprend nulle part une comparaison systématique : s'il l'eût tentée, son érudition ne nous aurait laissé qu'à glaner après lui. Mais il ne l'a pas fait, et les traits principaux restent à déterminer. Il est regrettable que, pour lui, tout ait dépendu immédiatement du thème central de la journée solaire, résumée en douze points (3) ; légende du Buddha et cérémonial royal concourraient ainsi à une glorification du dieu soleil. Les comparaisons transversales n'ont pas éveillé son intérêt. Ce sont elles cependant, de texte à texte, qui vont nous fournir quelques appuis.

Le premier acte du Buddha à sa naissance est d'inspecter l'univers : il n'y reconnaît aucun être qui lui soit comparable, il s'en proclame le Meilleur et l'Aîné, il se voit le Chef de toutes les créatures. Or, dans le *Mahābhārata*, Yudhiṣṭhira dit de même à Kṛṣṇa : « Il ne suffit pas de souhaiter la consécration royale... Le roi seul obtient le rājasūya, qui embrasse tout, qui est honoré en tous lieux, qui est le souverain de tous les êtres » (4). La notion se retrouve

---

(1) L'autorité fondamentale reste toujours A. WEBER, *Über die Königsweihe, den Rājasūya*, in Abhandl. d. Köningl. preuss. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, 1893. [Nous renvoyons à la pagination du tiré à part] ; M. SENART, dans sa *Légende du Buddha*, subit à cet égard comme à d'autres l'inconvénient du principe légèrement inexact selon lequel il a appliqué son admirable et profonde érudition ; M. KEITH, *RPhVU.*, II, p. 340 sq., fournit un lucide résumé ; OLDENBERG a consacré quelques lignes seulement de sa *Religion du Véda* au rajasūya, sans apporter beaucoup de nouveautés (notons en passant qu'il niait que la dikṣa fût la mimique d'une naissance : mais on a généralement admis contre lui la réalité de cette interprétation, si clairement fondée sur les textes) ; M. HOCART a réuni un peu à bâtons rompus dans son ouvrage des informations fort intéressantes (*Kingship*, p. 70 sq.) ; enfin M. PRZYLUSKI semble se disposer à reprendre sur des bases toutes nouvelles l'interprétation solaire : il échappe aux faiblesses de ses devanciers en ne faisant plus état d'une observation astronomique posée comme telle, mais d'une astronomie rudimentaire, mythologique et à comportement sociologique, toute venue du folk-lore. Ce serait ainsi jusqu'aux sources les plus lointaines des croyances religieuses étudiées ici par nous que sa recherche remonterait, dans la mesure appréciable où les dites croyances procèdent des points de folk-lore esquissés par lui (J. PRZYLUSKI, *Un ancien peuple du Penjab : les Salva*, JA., 1929, I, p. 311-349; appendice : *les origines de la dīkṣā védique*, p. 349-354).

(2) SENART, *Légende du Buddha*, p. 12 sq. [p. 14 : la formule « sept ratna » est déjà védique], 50 sq., 252 et passim ; sur la naissance « simultanée » des joyaux et du Buddha, supra.

(3) *Légende* ..., p. 432 sq.

(4) *Mahābhārata*, II, 559 cité par M. SENART, *Légende*, p. 67.

encore dans des vers relatifs à Hariçcandra [1] qui, « monté sur un char victorieux tout orné d'or, conquit par la majesté de ses armes les sept continents. Quand il eut achevé de conquérir la terre entière avec ses montagnes, ses bois et ses forêts, il offrit le grand sacrifice du rājasūya ». C'est le motif bien connu de la Conquête des Régions par le Cakravartin et M. SENART observe : « La conquête universelle qui dans le *Brāhmaṇa* était l'effet du sacrifice, en est ici la condition préliminaire ». On voit combien exactement une telle conquête préliminaire est comparable au tour d'horizon de Çākyamuni, et aux sept pas qui lui permettent de s'affirmer « le Meilleur des êtres ». Le miracle de la terre nivelée sous lui signifie de son côté, comme on le montrera plus loin, qu'il est passé au-dessus des montagnes et des vallées, dominant désormais les niveaux du monde qui contiennent les êtres. Or, dans le rituel des *Brāhmaṇa*, le roi lui aussi est constamment mis en possession des régions de l'espace, non point simplement par un circuit en armes à travers le monde, mais par des procédés magiques qui y suppléent [2]. Le « regard du lion », que le Bodhisattva nouveau-né jette à tous les orients, réalise une conquête spirituelle analogue.

Le roi est consacré par une onction (*abhiṣeka*) multiple, dont le principe est que toutes les eaux célestes et terrestres, réunies dans quatre vases, sont répandues sur lui [3]. A la naissance du Buddha, le thème du mélange des eaux se retrouve : deux nāga dans les sources anciennes, sept ou neuf par la suite, vomissent sur lui des torrents d'eaux célestes, chaudes et froides, se réunissant en un mélange agréable. C'est encore une image favorite du bouddhisme chinois et annamite, que cette scène où les dragons, dressés au-dessus de l'enfant, l'apergent simultanément [4].

Le roi doit exécuter les trois pas de Viṣṇu, symbole de l'ascension des mondes, jusqu'au « pas » ou « séjour » suprême (*paramapada*, le terme sanskrit est amphibologique) ; les sept pas accomplis par le Buddha le mènent pareillement au sommet du monde (*lokagge*) [5], et réciproquement, de même que le Buddha est passé au haut du monde, le roi du *Çatapatha brāhmaṇa*, ayant accompli les pas de Viṣṇu, se placera au-dessus de toutes choses (*sarvam evedam uparyupari bhavati*) [6]. On pourrait être tenté de comparer le Buddha directement à Viṣṇu, mais l'histoire des doctrines ne permet pas de supposer, à la date où nous nous plaçons, une communication aussi intime entre le dieu sectaire et la religion du Buddha : tout se simplifie dès que l'on

---

(1) *Ibid.*, II, 489 sq.

(2) *Çatapatha brāhmaṇa*, v, 2, 4, 4 sq., 4, 1, 3 sq., etc. ; SBE., XLI, p. 48 sq., 91.

(3) A. WEBER, *Rājasūya*, p. 33 sq. ; *Çat. br.*, v, 3, 4 ; SBE., XLI, p. 73-80.

(4) H. DORÉ, *Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni*, Chang-hai, 1929, fig. 5

(5) *Çat. br.*, v, 4, 2, 6 ; SBE., XLI, p. 96, pour les correspondances bouddhiques, voir les références dans l'appendice.

(6) SATYAVRATA SĀMĀŚRAMI, *The Çatapatha brāhmaṇa of the white Yajurveda*, Bibl. Indica, vol. V, Kanda v, Calcutta, 1907, p. 272.

reconnaît que c'est le roi que copie le Buddha de la légende, et qu'il imite Viṣṇu à travers lui, non directement. Il est une prescription formelle et qui domine encore les rituels royaux de l'Inde comme de tous les pays de civilisation indienne : le roi dès l'instant où il est passé au-dessus de notre terre, ne doit plus fouler celle-ci. On a étendu une peau de tigre sur le sol, au moment où il a dû exécuter ses pas symboliques ; il mettra ensuite des chaussures en peau de sanglier qui intercepteront le contact interdit de la plante de ses pieds et du sol : faute de quoi, le pied du roi fendrait la terre, et celle-ci, ébranlée sous lui, le secouerait et le renverserait (*ava-DHŪ*) (¹). De même, à la naissance du Buddha, Brahmā et les dieux prennent soin que ses pieds ne touchent pas la terre : on le reçoit sur une étoffe merveilleuse, ou dans un filet d'or, ou dans une peau d'antilope « comme celles qu'on emploie dans le cérémonial royal » ou enfin dans la peau de tigre elle-même (²). Nous ne nous occuperons pas pour le moment du filet, symbole dont le sens est ici fort instructif, mais que nous ne pourrons pleinement comprendre que dans les derniers chapitres de notre mémoire. Nous signalerons par contre une correspondance frappante entre l'étoffe divine et la peau de tigre des deux traditions parallèles. C'est sur la seconde que le sacrifiant du Rājasūya exécute ses pas ; or, si les textes bouddhiques ne nous disent point que le Buddha a marché sur l'étoffe où on l'a reçu, mais sur la terre nivelée sous ses pas, les monuments anciens placent au contraire la marque de ses pieds, ou des lotus qui les symbolisent, sur l'étoffe elle-même, tenue par les deva au côté de Māyā (³). C'est que l'aplanissement miraculeux du sol et l'insertion d'une étoffe ou d'une peau sous les pieds du Buddha ou du roi ont la même valeur : l'une ou l'autre dispositions expriment simplement que le personnage surhumain se déplace au-dessus du niveau cosmique où nous sommes retenus, entre nos monts et nos vallées. Les lotus jaillis sous les pieds de Çākyamuni restent ainsi la transposition fabuleuse du privilège royal. M. Hocart a signalé qu'en Egypte on liait des lotus et des papyrus sous les pieds du roi, ces deux plantes représentant le Nord et le Sud du pays, au-dessus duquel l'allégorie élevait le divin personnage du Pharaon (⁴). La station miraculeuse du Buddha ou des dieux sur un lotus a dans l'Inde un sens analogue.

Le roi est donc installé rituellement au-dessus de tout au monde : le *Çatapatha* règle là-dessus le symbolisme du trône : « On apporte un trône [pour le roi] ; car, en vérité, quiconque acquiert un siège dans les airs,

---

(¹) *Çr. br.*, v, 4, 3, 19-21, ed. V, p. 286-87 ; SBE., XLI, p. 102-103.

(²) *Nidānakathā*, in Rhys Davids, *Buddhist Birth stories*, p. 67 ; Hardy, *Manual*, p. 145, etc.

(³) Senart, *Légende....* p. 367, n. 1 ; Fergusson, *Tree and Serpent worship*, XCI, fig. 4.

(⁴) Hocart, *Kingship*, p. 84.

acquiert un siège au-dessus [des autres] : voilà pourquoi ses sujets sont assis au-dessous de lui, qui est assis en haut » (1); c'est par un symbolisme analogue que la poignée d'herbes sur laquelle Çākyamuni s'assied à Bodh-gayā subit une métamorphose miraculeuse : « instantanément cette herbe fut transformée en un trône de quatorze coudées de hauteur » (2) : elle est devenue le trône de diamant (ou de foudre : *vajra*) où le Buddha conquiert l'Illumination. Le *Lalitavistara* nous dépeindra ce trône au sommet des trois mille chiliocosmes, c'est-à-dire, comme dans le *Brāhmaṇa*, « au-dessus de toutes choses » (3).

Le roi reçoit ensuite un sabre rituel qui représente le foudre d'Indra (*indrasya vajra*) (4). Le trône de la Bodhi porte précisément le nom de *vajrāsana*. Le foudre fait-il partie des emprunts bouddhiques au rituel royal ? Sans doute ne peut-on pas s'attendre, à date ancienne, à voir le Buddha tenir une arme à la main : ses attributs sont tout spirituels, et ses sept joyaux impériaux, par exemple, sont les Constituants de l'Illumination (5). Que l'imagination des poètes ait bien cependant refait la légende, sur ce point encore, à l'imitation du symbolisme royal, un vers du *Lalitavistara* le montrera clairement. L'armée de Māra assiège Çākyamuni, assis sur le trône de Vajra; tout à coup, « le Bodhisattva se frappa le front avec la main droite ; et le démon le vit. 'Le Bodhisattva, a une épée à la main', se dit-il (*bodhisattvasya haste khadga iti*) et il s'enfuit du côté du midi » (6). Le Bodhisattva, pour mettre en déroute les puissances mauvaises, brandit donc, s'il est permis de dire, des armes spirituelles qui, si elles veulent symboliser le foudre, n'y parviennent qu'à l'imitation de l'équipement rituel attribué au roi dans le *Brāhmaṇa*.

On pourrait prolonger cette comparaison ; mais les indications qui précèdent suffiront à montrer que les *sutta* pāli ne nous égarent pas en faisant allusion au rituel des Rois à propos du Buddha. Leurs vues concernant sa personne sont déjà imprégnées de la théorie supramondaine que devaient développer les sūtra du Mahāyāna : la conception brâhmanique de la royauté en est la source commune ; que toutes nos sources s'accordent à maintenir de la naissance jusqu'aux funérailles du Buddha un symbolisme en partie double, valable pour lui comme pour le Cakravartin, c'est, nous semble-t-il, la trace évidente de l'emprunt.

---

(1) v. 4. 4. 1 ; SBE., XLI, p. 105.

(2) Senart, *Légende*...., p. 202

(3) Supra, p. 825, n. 6.

(4) *Çat. br.*, v. 4. 4. 15 sq. ; ed. p. 308 sq.; SBE., XLI, p. 110. Un brâhmane remet le sabre symbolique au roi en lui disant : « Tu es le foudre d'Indra » (*indrasya vajro'si*). L'objet lui-même est identifié au foudre (*vajro vai sphyaḥ*) et c'est par contagion que sa qualité se transmet au roi.

(5) *Bodhyaṅga*, Senart, *Mahāvastu*, II, Introd., p. XXXVII.

(6) *Lalitavistara*, trad. Foucaux, I. p. 271, ed. Lefmann, I, p. 317.

Plus nettement encore pour la naissance que pour la mort du Maître, il a suffi de suivre les dispositions du culte royal lorsqu'on a voulu se faire une idée plus ornée de la carrière du Saint. Qu'il y ait eu des allégories solaires par là derrière, d'accord, mais à l'état second : on en a pris ce qui se trouvait fixé dans la coutume des rois. Le Buddha, à de certains moments, est-il comme une réplique du soleil ? Nous le voulons bien, mais par personne interposée : entre les deux intervient la figure traditionnelle du roi. M. L. de LA VALLÉE POUSSIN écrit quelque part, à propos des Signes du *Mahāpuruṣa* : « Nous avons affaire... à un type d'ordre mystique, antérieur à Çākyamuni et dont nous connaissons, outre le Buddha, deux exposants, le roi à la roue et Nārāyaṇa (Viṣṇu) » (¹). C'est la manière de voir de M. SENART : le soleil se place immédiatement derrière chacune de ces trois grandes figures, rangées sur la même ligne. Nous n'accepterions cette opinion qu'en rompant au contraire la ligne et en ajoutant quelque chose à la formule, pour l'appliquer à Çākyamuni : le Buddha n'est pas l'exposant du type abstrait au même titre que le roi ; il est secondairement l'exposant de ce dernier. S'entend, à l'origine de la légende : car par la suite, le symbolisme s'est développé pour soi et par soi ; dans le passage au Mahāyāna tardif, il se suffit à lui-même. Mais ce serait une erreur de croire que l'élément mythique ait directement modelé le nouveau Buddha que nous voyons paraître dans nos premiers témoignages textuels. La figure du roi universel a été reprise par le bouddhisme, pour ses propres fins, au point mort où l'avait amenée une spéculation antérieure.

On scinde d'ordinaire l'évolution du bouddhisme en deux moitiés que partage la thèse du « Buddha au-dessus du monde » (*lokottara*). L'une de ces parties est laissée au Petit Véhicule, l'autre contient le Grand en germe. On fait procéder le dogme crucial d'une réflexion savante sur la personne du Buddha : la conception métaphysique de sa nature à laquelle on serait ainsi parvenu l'aurait soulevé au-dessus des conditions vulgaires de l'existence, qu'il domine désormais. Cette analyse philosophique est sans doute partiellement exacte et nous lui trouverons un emploi plus tard, mais en ce qui concerne la légende proprement dite, elle demande à être interprétée et ramenée à ses justes proportions.

Il est clair que les bouddhistes ont éprouvé de bonne heure, et en dehors des arguties d'école, le besoin d'agrandir et de diviniser la personne de Çākyamuni. (Nous admettrons en effet qu'une réalité historique et humaine répond à ce nom : le nier serait plus gratuit encore que de le croire.) Mais dès la plus ancienne littérature, le processus de divinisation est achevé dans l'essentiel, puisque nous n'avons aucune connaissance authentique d'une religion qui ne

(¹) *Bouddhisme. Opinions sur... la dogmatique*, p. 243.

soit celle des Marques et du Stūpa. En ce sens précis, le Buddha lokottara est un bien commun, ainsi que M. L. de La Vallée Poussin, entre autres, l'a déjà fait remarquer. Toutes les écoles l'ont admis, avant que certaines n'eussent confisqué et magnifié le thème.

Nous n'aurons plus à nous évertuer en d'illusoires controverses sur les origines dogmatiques de la nature « supramondaine » attribuée au Buddha par le nouveau bouddhisme. Cette religion a trouvé son type idéal tout formé à côté d'elle, dans l'Inde brâhmanique où plongent tant de ses racines. Il est imprudent de prêter aux querelles savantes une trop grande importance aux débuts d'un mouvement religieux : ici, nous pourrons nous passer de cette hypothèse et de cet anachronisme. Il a suffi qu'on se représentât Çākyamuni comme un personnage royal pour qu'il devînt du même coup *lokottara* : le roi jouissait éminemment de ce privilège, qui règle encore l'étiquette des cours. Idée concrète, partout admise, reçue de tous, et que les bouddhistes ont pu appliquer à leur Maître sans épiloguer d'abord sur ses conséquences métaphysiques. Le double témoignage archéologique et rituel nous semble décisif : lotus, caṅkrama et trône répondent point pour point aux chaussures magiques, aux tapis et au siège qui portent le roi au-dessus de ses sujets. Le roi, au sortir du Rājasūya, littéralement est *surhumain*. Il serait sans doute un peu forcé de le croire *surnaturel*. Cette distinction nous paraît éclairer les origines du Mahāyāna. Le bouddhisme ancien est unanime à conférer à Çākyamuni les prérogatives royales : en cela il ne tendait pas tant à se donner un Buddha surnaturel que surhumain. Il en faisait un héros, plutôt qu'un dieu. Voilà la phase commune, où déjà le Mahāyāna se prépare, mais où c'est la conscience religieuse du bouddhisme tout entier qui le prépare.

Toutefois le personnage du roi avait derrière lui un long passé religieux. Dans l'Inde où naquit le bouddhisme, dans celle où il prit la forme que nous lui connaissons, de multiples influences se sont réunies en ce personnage, au moment où le védisme s'indianisait, et se teintait en même temps de nouveaux apports occidentaux. Le thème proche et en somme assez humain du roi recouvait de la sorte un fonds immémorial, qui du coup est passé, en puissance plutôt qu'en acte, dans le sein du bouddhisme, dès qu'il se voulut un Buddha balançant le prestige royal. C'est ici un exemple remarquable de ce que nous appellerions un *métalogisme*, en modifiant légèrement, dans ce cas particulier, la formule de M. Lévy-Bruhl [1] : le Mahāyāna a tiré au clair, selon ses propres conceptions spirituelles, le contenu impliqué dans une don-

---

[1] Dans le domaine des présentes recherches, la fréquence des termes s'écartant de la logique courante dans les milieux où ils sont attestés évoque en effet juste le contraire d'un *pré-logique* : ce sont les survivances d'une logique disparue avec les croyances ou les institutions qui la fondaient, c'est un *post-logique*, ou un *métalogique*, s'il est permis de forger ce mot. Un processus normal d'assimilation tend d'ailleurs à leur restituer, vaille que vaille, de nouvelles bases conformes à l'état nouveau des esprits.

née prise d'abord par le commun bouddhisme, en bloc, à la tradition royale qu'il trouvait vivante autour de lui. Le Hīnayāna a réagi en sens inverse, répudiant même, dans ses propres sūtra, une bonne part du surhumain qu'ils avaient absorbé : les conséquences de l'emprunt lui ont répugné. Il y a eu de la sorte divergence, et divergence profonde, mais portant sur l'interprétation et non sur le principe. D'où la parenté de certains développements philosophiques et d'où aussi tant de coïncidences rituelles, qu'on ne devra pas toujours considérer simplement comme l'imitation des nouveautés du Grand par le Petit Véhicule. Le culte royal cinghalais en donne un exemple frappant, avec ses rois échafaudant des prāsāda à étages pour se rapprocher de l'« étage » ou de la « terre » (*bhūmi*) de Buddha et l'on remarquera, dans le même ordre d'idées, la généralité du culte du Buddha paré, attesté dans tous les pays où le canon pāli fait loi comme dans les communautés mahâyânistes

Chapitre XIII.

Çākyamuni et Maitreya dans le rituel « royal ».

La scène située par le *Mahāvastu* à Mārakaraṇḍa admet ainsi une double série d'analogies : d'un côté, et d'accord en cela avec la légende du séjour à Bodh-gayā, ce texte instructif se modèle sur la nativité du Buddha, et de l'autre, aussi bien par le passage dans le vihāra que par l'inspection des orients et que par la marche divine, il évoque la consécration royale des rituels brâhmaniques. Les deux rapprochements sont possibles à la fois, et même leur convergence révèle l'identité secrète de leur signification : le sacre royal est en effet conçu comme une naissance surhumaine et par réciprocité la naissance du Buddha a été imaginée conformément au symbolisme du sacre.

Les suites inévitables de cette modification des croyances sont que la qualité de Buddha a tendu à se trouver spécifiquement conçue comme une charge royale, transmise dans un esprit de succession dynastique. Il est bien admissible qu'un système des Buddha du passé et peut-être de l'avenir soit antérieur à cette phase. Mais dès qu'apparaît Maitreya, la notion du Buddha royal s'accuse avec une grande netteté en tant que telle. Dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, c'est, peut-on dire, le manteau royal qui fait le roi ; le prêtre, alors que le prince est assis sur son trône, jette ce manteau sur lui en disant : « tu es la matrice de la royauté » (*kṣatrasya yonir asi*) [1]. « Le *tārpya* (vêtement de lin ou vêtement oint de beurre) est « l'*ulba* (enveloppe interne de l'embryon, amnion) de la souveraineté (*kṣatra*), » le *pāṇḍva*

(1) *Çat. br.*, v, 4. 4, 3 ; ed., p. 304-05 ; SBE., XLI, p. 105.

(vêtement de laine rouge) en est « le *jarāyu* » (enveloppe externe de l'embryon, chorion), le manteau « la matrice... » (1). Ainsi le prêtre qui conduit le sacre du roi « le fait naître de ce qui est la matrice de la royauté (i. e. le manteau : *tad yaiva kṣatrasya yonis tasyā evainam etaj janayati*) » (2). Or, M. PRZYLUSKI l'a démontré, c'était un manteau royal que le kaṣāya tissu de fils d'or que les textes du cycle maitréyen attribuent à Çākyamuni et lui font confier à son disciple Mahā-Kāçyapa, en le chargeant d'attendre la venue de Maitreya pour lui remettre cet insigne suprême de sa mission (3). Quand Maitreya aura fendu la montagne magique où Kāçyapa s'est caché, et quand il prendra le manteau de fils d'or, c'est sa qualité de Buddha qu'il revêtira définitivement ; il se placera dans la « matrice » de la dignité de Buddha : et ce sera suivre encore les rites de la consécration royale. Aussi bien est-ce à un Buddha royal que l'on apportait, à Bodh-gayā, des kaṣāya d'or. Manteau, couronne et parures, la majestueuse figure qu'on vénérait sous cet appareil était un personnage souverain, qui matérialisait à souhait la transmission de la souveraineté de Çākyamuni à Maitreya, puisque nous avons reconnu que ces deux Buddha sont représentés à la fois par la statue (4). Ajouterons-nous que le thème de cette double identification se trouve déjà dans le *Çatapatha brāhmaṇa* ? A un certain moment de la cérémonie, le roi procède à une lustration, puis il exécute les trois pas de Viṣṇu ; il se place ainsi au-dessus de tout ce qui existe en ce monde ; après quoi il verse l'eau lustrale non employée dans un vase sacré (*pātra*), qu'il remet à son fils préféré en formulant ce vœu : « que ce fils perpétue mon énergie » (*tasmā etat pātraṃ prayacchatīdam me'yaṃ vīryaṃ putro 'nusaṃtanavat*) (5). Ceci fait, il procède à une offrande à Prajāpati, auquel il adresse ces mots : « Personne d'autre que toi, ô Prajāpati, n'est devenu toutes choses (litt. toutes les formes, *viçvā rūpāṇi*) ». Il ajoute paradoxalement, en désignant son fils et en se désignant lui-même : « voilà le père de moi que voici », et de cette façon, « il mélange leurs deux énergies » (*tad enayor vīrye vyatiṣajati*) ». Ensuite il rétablit l'ordre authentique, il refait le père le père, le fils le fils et de nouveau il est dit : « ainsi, il mélange leurs deux énergies » (6). « Le commentateur MAHĪDHARA expose, à titre d'illustration, ce qui se serait passé pour le sacre de Daçaratha, roi d'Ayodhyā et père de Rāma. La première

---

(1) SENART, *Légende*...., p. 56 ; WEBER, *Rājasūya*, p. 44 sq.

(2) *Çat. br.*, v. 3, 5, 22 ; ed., p. 233 ; SBE., XLI, p. 86.

(3) J. PRZYLUSKI, *Le Parinirvāṇa*..., JA., 1919, I, p. 306 sq.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 269 ; *kaṣāya* d'or mentionnés dans les inscriptions chinoises de Bodh-gayā, CHAVANNES, RHR., 1896, p. 15, 22.

(5) *Çat. br.*, v. 4, 2, 8 ; ed. p. 273 ; SBE., XLI, p. 97. Le *Çatapatha* est moins explicite, pour cette formule, que les autres rituels étudiés par WEBER, et où le roi dit : « qu'il continue mon œuvre, qu'il continue mon énergie (*idam me karmedaṃ vīryaṃ putro 'nusaṃtanotu*) » WEBER, *Rājasūya*, p. 54, et n. 3.

(6) *Ibid.*, v. 4, 2, 9.

formule eut été : 'Rāma est le père de Daçaratha', la seconde 'Daçaratha est le père de Rāma'. » (1) Par ce procédé magique, l'échange des noms réalise la fusion des personnalités et les deux « énergies » royales, celle du roi et de son successeur désigné, s'interpénètrent. Cette identification magique assure par contact la transmission de l'« activité » (*karman*) de roi. Sous l'appareil de la consécration royale, la statue à double sens de Bodhgayā nous paraît avoir réalisé, entre Çākyamuni et Maitreya, un « passage d'énergie » et un « passage de mission » analogues. « Du fils il fait le père, du père il fait le fils », dit le *Çatapatha brāhmaṇa* : c'est bien dans le même esprit que l'image du Māravijaya faisait de Maitreya Çākyamuni, en même temps qu'inversement elle donnait dans Çākyamuni la révélation de Maitreya. Comme la succession d'un roi, celle du Buddha demandait à être assurée : on l'a conçu d'après le même principe et dans les mêmes formes cérémonielles. Notons que l'allégorie se réalise éminemment non en quelque obscur couvent, mais sous l'arbre même de la Bodhi, au cœur du Bouddhisme, et dans son image la plus sainte. Ce n'est donc pas l'opinion d'une école, mais la religion tout entière dans son essence qu'éclaire ce culte royal.

La correspondance des deux symbolismes peut se pousser jusqu'à des détails propres à écarter toute hésitation : le roi remet à son héritier le vase qui a servi à son aspersion, comme l'emblème de son élection. Or le signe de la mission de Maitreya sera l'arrivée dans son ciel du bol à aumônes (*pātra*) du Buddha Çākyamuni ; un bol à aumônes n'est pas un vase lustral, dira-t-on. Il y aurait long à dire sur le symbolisme de l'aumône et du bol, mais la digression est ici inutile (2) : il suffira sans doute de rappeler que le pātra du Buddha n'est pas la vulgaire sébille d'un moine ; c'est un vase magique, qui en contient quatre réunis en un seul : les quatre Gardiens des Orients du monde en avaient offert chacun un au Buddha, à l'instant où il s'engageait dans sa carrière de prédicateur. Les ayant mis les uns dans les autres, Çākyamuni en fit un seul, d'une pression de sa main divine (3). Or, tout le rituel royal repose sur le principe de la réunion des régions de l'espace en une seule, placée au centre et sur laquelle règne Prajāpati, dans la personne de qui tous les êtres dispersés de par le monde sont mystiquement réunis. C'est à Prajāpati que s'adresse le roi lorsqu'il désigne son héritier, et la formule qu'il prononce à cette occasion rappelle précisément le caractère composite et « totalitaire » du dieu. Le pātra signifiant à Maitreya l'heure de sa mission exprime, sous d'autres formes, la même conception. C'est un vrai vase de consécration, en qui les quatre orients sont réunis, de la même façon que la consécration royale s'opère avec un mélange d'eaux provenant des seize points du compas, plus un, le centre, qui reste à

(1) Note d'EGGELING, SBE., XLI, p. 97, n. 1.
(2) Cf. supra, p. 690-696.
(3) S. LÉVI, *Maitreya le Consolateur*, p. 367.

part, et appartient au dieu suprême, archétype de la personne royale (1). C'est en s'identifiant l'un après l'autre à Prajāpati que le roi et l'héritier choisi assureront par la vertu de leur union momentanée la succession dynastique. C'est bien ainsi que se présente de son côté l'identification de Maitreya à Çākyamuni, sur un même trône, sous un même manteau, et qui plus est, à Bodh-gayā, sous une même couronne. Ils équivalent à deux spécifications d'un même archétype : conception qui était peut-être de quelque obscure façon contenue dans celle du retour périodique des Buddha, mais qui s'est visiblement précisée par l'adaptation du dogme au symbolisme royal. Le rituel brâhmanique aura fourni au bouddhisme non seulement le Buddha lokottara, mais du même coup le principe même d'un *docétisme* (2).

***

L'assimilation de la qualité de Buddha à la dignité royale explique encore certains aspects pris par les cultes voués à la série, sans doute ancienne, des Buddha du passé. Auprès des caṅkrama où sa marche divine allait être un « mystère » scénique de sa naissance à cette condition surhumaine, il était naturel que Çākyamuni évoquât ses prédécesseurs, ceux qui, avant lui, « étaient allés ainsi », les Tathāgata. Il fallait également nous attendre à ce que Maitreya voisinât avec ces monuments : il serait peu croyable que ce soin de fixer les circonstances et le lieu du retour des Buddha ne fît aucune place au Buddha de l'avenir.

Hiuan-tsang, on le sait, a rencontré des images de Maitreya auprès des caṅkrama (3). Mais il faut surtout comparer au groupe des quatre Buddha adossés les bas-reliefs où les sept Tathāgata du passé, alignés côte à côte et identiques d'aspect et d'attitude, sont complétés par la figure de Maitreya, souvent parée. Nous avons naguère proposé de reconnaître un même schéma cultuel, — mais tantôt déployé dans l'espace, tantôt successif dans le temps — d'une part en ces bas-reliefs, et d'autre part autour de la statue de Bodh-gayā. Placer un personnage paré à la suite de Buddha tous semblables et strictement monastiques, ou ajouter des parures à une statue monastique pour passer de Çākyamuni à Maitreya, le procédé spirituel nous semble identique : c'est une succession, conçue sur le modèle dynastique, que l'on vise à faire apparaître (4).

Peu de statues du Buddha ont prêté à plus de controverses que celles « du Frère Bala », ces massifs et puissants chefs-d'œuvre de l'école de Mathurā. Une question d'antériorité se pose à leur endroit : nous n'en discuterons pas ici (5). Mais les considérations développées dans le présent

(1) *Çat. br.*, v. 3, 4 ; v. 3, 4, 22-23. Quatre vases au rājasūya, supra, p. 825.
(2) Cf. Anesaki, art. *Docetism* (Buddhist) in HERE., vol. 4, p. 835a-840b.
(3) *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 378.
(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 270 sq.
(5) Références dans A. K. Coomaraswamy, HIIA., p. 51, n. 2.

chapitre nous amènent à reprendre l'identification de ces monuments, qui ont le rare privilège d'être inscrits, sous peine de laisser un point notable en suspens.

L'une d'elles a été retrouvée à Sārnāth, auprès de Bénarès, et l'autre à Sahēth-Mahēth, qui est sans doute Çrāvastī: en tout cas ce nom est mentionné dans l'inscription (1).

La statue de Sārnāth porte deux épigraphes: « Ce bodhisattva [don] du Frère Bala, maître des Trois Corbeilles [i. e. moine bouddhiste], a été élevé... par le grand satrape Kharapallāna, avec le satrape Vawaṣpara », et : « L'an 3 du Mahārāja Kaniṣka, le troisième mois, le 22e jour — c'est à cette date [qu'a été érigé] le Bodhisattva du Frère Bala, maître des Trois Corbeilles, avec un mât à parasol » (2). L'image de Çrāvastī dit de son côté : « L'an... du Mahārāja, le divin Kaniṣka (?) le 19 du ...e mois — c'est à cette date [qu'ont été érigés] un Bodhisattva, un parasol et une hampe (*daṇḍa*) donnés par le frère Bala, maître des Trois Corbeilles, collègue de couvent du frère Puṣyavṛddhi ; [on a placé ces objets] à Çrāvastī, sur le promenoir du Seigneur (*bhagavato caṃkame*), dans [ou près de ?] la kosaṃbakuṭī (3), en l'établissement des maîtres Sarvāstivādin » (4).

La pièce de Sārnāth est haute de 2 m. 70 ; par tout son aspect, c'est un Buddha monastique, avec le vêtement inférieur canonique, retenu par une ceinture, et la robe passant sur l'épaule gauche, tandis que l'épaule droite reste nue. Entre les pieds du colosse, on voit un petit lion en haut-relief. Particularité assez notable, ce Buddha n'est pas coiffé du chignon traditionnel (*uṣṇīṣa*) : « une cavité en occupe la place, comme si quelque chose avait jadis été placé sur le dessus de la tête » (5). Enfin on remarque des

---

(1) Peut-être l'image n'a-t-elle pas été retrouvée in situ : tout ce qui nous importe, c'est qu'elle ait été primitivement installée à Çrāvastī, qu'il faille placer cette ville fameuse à Sahēth-Mahēth ou à Chārdā [cf. A. CUNNINGHAM, *Archaeological Survey Reports*, I, p. 330 sq. ; XI, p. 78 sq. ; V. A. SMITH, *Kausāmbī and Śrāvastī*, JRAS., 1898, p. 503 ; *Śrāvastī*, *ibid.*, 1900, p. 1 sq., etc., Bon résumé de la controverse dans WATTERS, *On Yuan Chwang's travels*, II, p. 378 sq.].

(2) J. Ph. VOGEL, *Epigraphical discoveries at Sārnāth*, Epigraphia Indica, VIII (1905-06), n° 17, p. 179.

(3) Un bâtiment religieux à l'intérieur du parc de Jeta (Jetavana) près de Çrāvastī, cf. Th. BLOCH, *A ancient inscribed buddhistic statue from Çravasti*, JASB., LXVII, Part I (1898), p. 285 sq.

(4) Th. BLOCH, *Two inscriptions on buddhistic images*, Epigr. Ind., VIII, n° 18, p. 181.

(5) F. O. OERTEL, *Excavations at Sārnāth*, ASI. AR., 1904-05, p. 79, pl. XXVI, a, b ; cf. A. K. COOMARASWAMY, HIIA., pl. XXVII, fig. 83. La chronologie des Kuṣāṇa est encore flottante. Les statues en question se placent à peu près entre la fin du 1er siècle p. C. et le milieu du second. M. COOMARASWAMY date le « Bodhisattva-Buddha » de Sārnāth de 123 p. C. Mais tout dépend de la solution à donner au problème harassant de la date de Kaniṣka.

traces de peinture : le corps était jaune clair, la robe rouge brun. Il se trouve que nous disposons sur cette image d'un témoignage capital ; il remonte au VIIe siècle, et il eût été bon que l'on y prêtât une plus grande attention : HIUAN-TSANG a vu la statue, l'a décrite, et sa relation permet de se la représenter en son intégrité.

La description que le grand pèlerin fournit des lieux de culte entourant le Vihāra du Parc des Cerfs, à Bénarès — c'est le site de l'actuel Sārnāth — va d'ailleurs nous faire rentrer de plain-pied dans des dispositions allégoriques qui nous sont maintenant familières : stūpa d'Açoka, lieu où les Buddha du passé se sont assis et se sont promenés, stūpa à l'endroit où Maitreya a reçu de Çākyamuni la prédiction qu'il serait le prochain Buddha, stūpa à l'endroit où Çākyamuni avait reçu du Buddha Kāçyapa, son prédécesseur, la prédiction de sa propre mission, et enfin, au Sud et à peu de distance de ce dernier emplacement, «d'anciennes assises de pierre, qui s'élèvent sur un endroit où les quatre Buddha du passé se sont promenés ». C'est précisément sur ce caṅkrama que HIUAN-TSANG nous dit avoir aperçu « la statue du Tathāgata (如 來) dans l'attitude d'un homme qui se promène : son corps est d'une taille surhumaine ; tout son extérieur respire une majesté imposante. Du haut du cône charnu qui fait saillie sur sa tête, s'échappe une mèche de cheveux flottants [1] ; là apparaissent des prodiges célestes et la puissance divine se montre avec éclat » [2]. La description de HIUAN-TSANG répond trait pour trait à notre statue et il est très vraisemblable que les deux images ne font qu'une ; le morceau qui aujourd'hui manque au bodhisattva du frère Bala était encore en place quand HIUAN-TSANG vit la statue debout sur le caṅkrama : c'était sûrement une « mèche » de cheveux rapportée et sans doute faite de matériaux précieux, comme celle dont le roi cinghalais Dhātusena se vante d'avoir fait don à une image du Buddha :

akāsi...
maṇīhi ghananīlehi kesāvattaṃsum uttamaṃ

« Il exécuta... avec des pierres précieuses bleu foncé une torsade de cheveux [d'une beauté] suprême » [3]. HIUAN-TSANG, toujours si curieux et si bien informé, nous donne l'image du promenoir de Sārnāth pour un Buddha

---

(1) 肉髻之上特出髮髻. JULIEN, I, p. 359 ; BEAL, II, p. 48 : « From the flesh knot on the top of the head there flows wonderfully a braid of hair » ; cf. WATTERS, II, p. 52.

(2) Cf. *BEFEO.*, XXVIII, p. 271.

(3) *Cūḷavaṃsa*, XXXVIII, 62-63 ; ed. I, p. 26 ; transl. I, p. 35 ; la mention dans ce même passage d'une *urṇā*, celle d'yeux en pierreries donnés à la statue achèveraient au besoin de prouver qu'il s'agit là, comme à Sārnāth, de pièces rapportées que l'on a insérées dans le corps même de la statue. Si la « mèche » de Sārnāth était, comme celle de Ceylan, faite ou du moins enrichie de matières précieuses (c'est surtout ce qui peut justifier l'artifice du rapport), il n'est pas surprenant qu'elle ait été arrachée et emportée.

(如 來, *tathāgata*). Telle est en effet l'apparence extérieure de l'image. Mais alors, comment se fait-il qu'au contraire l'inscription la nomme expressément un bodhisattva ? Et quel est ce bodhisattva ? Les mêmes questions se posent à propos de la seconde statue du frère Bala, celle de Çrāvastī : c'est aussi un Buddha, mais que le lapicide a formellement nommé bodhisattva.

Il est remarquable que ces deux Buddha-bodhisattva (comme on a pris coutume de dire) aient été installés l'un et l'autre par le pieux Bala sur des caṅkrama. Rien n'est plus certain : pour Çrāvastī, c'est son texte dédicatoire qui l'affirme ; à Sārnāth, si nous avons vu juste, c'est HIUAN-TSANG.

Les archéologues qui ont commenté ces statues ont tous interprété les caṅkrama à la lumière des traditions monastiques : la *Nidānakathā* parle en effet de promenoirs établis à l'usage des moines par Anāthapiṇḍika, le fondateur du Vihāra du Jetavana, à Çrāvastī même [1]. Le témoignage est donc direct. Seulement il est tardif. Nous avons vu comment les frustes installations des anciens cultes ont progressivement cédé la place à des aménagements plus conformes aux notions que le bouddhisme monastique s'était faites de la vie du Grand Moine — comme il le conçoit. La *Nidānakathā* peut nous renseigner sur les caṅkrama d'époque relativement basse dont on a retrouvé les vestiges, ou sur ceux d'entre eux qu'a vus HIUAN-TSANG : elle ne saurait servir à expliquer la genèse d'un symbolisme qui transparaît dans des épigraphes antérieurs de plusieurs siècles à sa propre compilation.

Le colosse de Sārnāth s'avançait debout sous un parasol ; il était nommé bodhisattva, et un lion se dressait entre ses pieds : ces trois traits qui le caractérisent l'opposent à tout ce que saurait justifier la tradition monastique des caṅkrama. Le parasol pourrait à la rigueur s'expliquer comme un signe honorifique, un peu disparate, mais d'une valeur si générale que l'on aurait pu y recourir en cette occasion sans être sensible à sa médiocre opportunité ; le lion, selon ŒRTEL, s'interpréterait, faute de mieux, comme une désignation figurée de Çākyamuni, que les textes nomment parfois Çākyasiṃha, le Lion des Çākya. Mais s'il est une chose bien certaine, c'est qu'on ne saurait justifier d'une « promenade » de Çākyamuni sur un caṅkrama de couvent avant la saṃbodhi. Un Buddha exécutant la promenade digestive des moines, passe encore ; le bodhisattva, non. Le frère Bala connaissait-il moins bien que nous la vie du Buddha ?

Mais rapprochée du mémoire que nous avons consacré ci-dessous au caṅkrama, l'étude qui précède va nous donner le moyen d'échapper à ces contradictions. Nous avons dit que les promenades symboliques exécutées par le Buddha en diverses circonstances de sa vie s'expliquaient fondamentalement par référence à la promenade surnaturelle qu'avaient constituée ses sept premiers pas, lors de sa naissance.

---

[1] Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories*, I, p. 130.

A ce moment, il est encore le Bodhisattva. Brahmā l'accompagne en tenant un parasol au-dessus de sa tête. Les textes nous enseignent qu'il jette autour de lui « le regard du lion » et qu'il fait retentir à travers l'étendue des mondes « la grande voix du lion ». C'est sans nul doute à ces miracles de la naissance que se rattachent le plus directement les particularités essentielles de notre statue [1]. Nous l'avons reconnu, une obscurité voulue entoure les indications que les sūtra nous fournissent sur les promenades symboliques du Buddha au moment de l'Illumination et après ce moment : dans un cas étudié à fond, celui du *Jyotipālasūtra*, nous avons constaté que le Maître en personne n'en dévoile qu'à demi la valeur à Ānanda. Par la persistance du schème de l'abri, de l'arbre et de la marche divine, nous avons cru saisir cette valeur : la scène nous a semblé une mimique de l'accès à la position de Buddha, très exactement, de la naissance d'un Buddha. Or, on peut appliquer cette interprétation au « Buddha-bodhisattva » du frère Bala avec d'autant plus de sécurité que c'est en connexion directe avec le culte des quatre Buddha du passé, point de départ de nos analyses, que se présente le « bodhisattva » de Sārnāth.

Mais comment le Buddha, nous demandera-t-on sans doute, aurait-il admis, après l'Illumination, de mimer sa propre naissance ? N'est-ce pas une régression ? Un Buddha peut-il assumer le rôle d'un bodhisattva, même figurativement ?

Le point s'éclaircira cependant, si l'on veut bien se rappeler ce que nous avons dit plus haut des combinaisons architecturales ou rituelles, dans lesquelles s'introduisent systématiquement des représentations élémentaires, à une échelle réduite, tantôt du monument total, tantôt du rite total eux-mêmes. Le Buddha mimant plusieurs fois sa naissance, dans le cours de sa vie, est-il si loin, à tout prendre, du rite horaire égyptien de la naissance et de la mort d'Osiris, brodé en contrepoint sur ce même motif de la naissance et de la mort, tel qu'il s'étend plus à l'aise sur toute la durée d'un jour ? En d'autres termes, le thème de la naissance du Buddha serait, par ce symbolisme, isolé du contexte historique et magiquement concentré en un certain instant de la vie du Maître, donc avec une valeur typique et non anecdotique : ce n'est pas sa naissance, c'est celle de tout Buddha que met en scène le caṅkrama de Çākyamuni. Çākyamuni illumine d'un seul coup tout le passé, et voilà pourquoi les sièges de ses prédécesseurs sont toujours réunis auprès de ses caṅkrama ; de plus, par la seule apparence de sa personne il prophétise l'avenir : Maitreya, le Buddha qui vient, se préfigure en lui. Mais justement le Buddha-bodhisattva

[1] Le parasol tenu par Brahmā, dieu de la cime du monde, a une valeur « polaire » qui caractérise aussi bien qu'elle fonde magiquement la suprématie royale. Le lion est de son côté l'image emblématique de cette suprématie, et il est étroitement lié, dans les traditions les plus diverses, à l'exercice d'un pouvoir d'essence divine sur les quatre régions de l'espace. (Cf. supra, p. 770, n. 1).

du frère Bala s'érige à côté de l'endroit où Çākyamuni a reçu sa mission de la bouche de Kāçyapa, et Maitreya la sienne de la bouche de Çākyamuni. Il est vrai que d'autres traditions rattachent cette légende non plus à Bénarès, mais à Çrāvastī : or c'est là que la seconde statue de notre donateur dressait sa robuste silhouette [1]. C'est donc dans les deux cas un bodhisattva idéal ou typique contenant en puissance la série dynastique des Buddha que nous aurions sous les yeux, en la personne symbolique de Çākyamuni.

Telles qu'elles se montrent à nous aujourd'hui, les fondations du frère Bala ont l'apparence de Buddha « monastiques » ; mais il reste possible qu'elles aient porté des parures mobiles, comme le Maitreya-Çākyamuni de Bodh-gayā. La statue de Sārnāth avait bien une mèche de cheveux en surimposition [2], n'a-t-elle pu recevoir une couronne ?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, une conclusion s'impose, au terme de cette recherche : c'est la cohésion systématique du groupe formé par les quatre derniers Buddha et leur successeur, Maitreya. Tout le symbolisme d'un tel groupement repose, à ce qu'il nous semble, sur les conceptions que l'on saisit avec clarté dans le rituel pré-bouddhique de la consécration royale et de l'élection du prince héritier. La réunion des symboles ou des images des Maîtres successifs sur les lieux de culte les plus archaïques du bouddhisme est évidemment une allégorie évoquant la continuité et la périodicité de la tradition. Ces symboles sont comme la matérialisation de la généalogie des Buddha, ou comme l'« arbre » d'une succession dynastique. Leur répartition régulière dans un espace orienté fait apparaître, selon un principe que nous avons dégagé, la circulation de leur charge, passant de l'un à l'autre conformément au schéma spatial du temps, et leur groupe contient de ce fait une promesse messianique, tout comme la royauté, dans les *Brāhmaṇa*, dépasse la personne du souverain actuel et doit être complétée par l'incorporation rituelle de la Vertu royale dans le prince héritier.

---

[1] Cf. WATTERS, II, p. 51. Autres localisations, *ibid.*, n. 1.

[2] On rapprochera des deux statues étudiées ici un troisième monument de l'art de Mathurā : le grand Buddha debout, non inscrit, du Musée de Lucknow, jadis conservé à la bibliothèque d'Allahābād (cf. J. Ph. VOGEL, *La Sculpture de Mathurā*, Ars Asiatica, XV, Paris-Bruxelles, 1930, p. 37 sq., pl. XXIX). Entre les pieds de cet autre colosse, haut de 2m.65, est représenté un personnage royal en qui l'on s'accorde à reconnaître Maitreya. Il tient un vase dans sa main gauche (J. Ph. VOGEL, *The Mathurā School of Sculpture*, ASI. AR., 1906-7, p. 149). Il nous est difficile de considérer ce groupe autrement que comme une nouvelle interprétation du « passage » de Çākyamuni à Maitreya. Nous avons vu des séries de Buddha menant à l'image royale de Maitreya (*Sculpture de Mathurā*, p. 44) ; nous avons vu l'image de Çākyamuni se fondant en celle de son successeur sous la couronne royale de Bodh-gayā ; nous avons maintenant devant nous, au pied du Buddha historique, une petite image où se dépeint d'avance son successeur, dans toute sa gloire et ses attributs princiers. Peut-être même est-ce déjà là un authentique *Maitreya vyākaraṇa*, où la prophétie de Çākyamuni serait projetée iconographiquement, de la même manière que plus tard les artistes de Touen-houang matérialiseront sa parole autour de lui, en vignettes ou scènes de fond ?

CHAPITRE XIII.

LES CINQ SENS ET LES CINQ BUDDHA : MICROCOSME ET MACROCOSME.

Ainsi, il ne nous semble pas douteux qu'il a existé dans les croyances et le culte bouddhiques un groupe systématique de cinq sauveurs — dont l'un attendu à l'imitation et sur la foi de ce qu'avaient été les autres — longtemps avant qu'il pût être question des Cinq Jina transcendants du Mahāyāna, mais dès ce moment — et c'est ce qui nous importe ici — sur un modèle très étudié de la transmission du pouvoir transcendant exercé par un Souverain dans un monde soumis à une périodicité cyclique se développant simultanément dans l'espace et le temps: à cet égard c'était déjà en puissance le cosmogramme des Jina, et quand ceux-ci se sont surajoutés par la suite aux cinq Buddha humains ils ne leur ont pas imposé la formule *ex nihilo*. Il faut qu'ils l'aient soit reçue d'eux, soit plutôt tenue de même source. La progression régulière observée dans l'archéologie du stūpa et dans son iconographie nous a précédemment fait entrevoir cette conclusion, car les quatre Maîtres Krakucchanda, Kanakamuni, Kāçyapa et Çākyamuni ont effectivement précédé les Jina au pourtour d'un monument où nous avons appris par ailleurs à reconnaître la figuration de l'unité de temps cosmique dont les statues orientées marquent les étapes.

Nous ne pensons pas cependant que l'on puisse faire dériver en droite ligne le groupe des Jina de celui des Buddha humains, par une de ces surimpositions mystiques dont nous ne laisserons pas de trouver par la suite des exemples. Il est bien exact que les quatre Buddha humains forment autour du stūpa un ensemble cohérent que complète Maitreya, sans que celui-ci soit représenté sur le monument, et que par un parallélisme remarquable les Jina offrent, eux aussi, une tétrade appliquée aux orients du stūpa, plus un cinquième personnage hors série : mais celui-ci, dans leur cas, n'est pas le Jina de l'avenir, relié à Maitreya; c'est au contraire Vairocana, le Jina primordial, auquel correspond le premier des maîtres terrestres, le plus éloigné de nous dans le passé, Krakucchanda. Le diagramme des Buddha humains complétés par Maitreya a donc peut-être préparé le système des Buddha transcendants, qui se l'est aisément assimilé en le recouvrant ; mais il n'en est pas l'origine immédiate et suffisante.

On a, terme à terme, les équivalences que voici :

Vairocana	Krakucchanda
Akṣobhya	Kanakamuni
Ratnasambhava	Kāçyapa
Amitābha	Çākyamuni
Amoghasiddhi	Maitreya [1].

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 343.

Essayons de déterminer la façon dont a pu s'opérer soit le passage soit, plus simplement, la liaison, de la série humaine à la série mystique.

Dans l'histoire du monument bouddhique, il est de fait que le groupe des Jina célestes, quelle que soit son origine, a pris la suite du précédent. M. Banerji l'a noté : la transformation du bouddhisme et de son panthéon a eu pour résultat que les Buddha du passé « et le Buddha futur, Maitreya, ont cédé le pas à une pentarchie régulière de cinq Buddha célestes, avec cinq Buddha terrestres et cinq Bodhisattva. Les stūpa se virent dès lors orner de quatre Buddha tirés du groupe des cinq maîtres célestes » (1). Il n'y a rien d'essentiel à changer aux informations réunies jadis sur ce point par Hodgson. « Les images des cinq Dhyāni Buddha, écrivait-il,... occupent au Népal, à l'exclusion de tout Buddha de rang inférieur, la base de tous les Mahā caitya ou temples de la catégorie la plus élevée... Il est rare que Vairocana soit représenté, mais par contre les quatre autres Buddha célestes occupent régulièrement des niches peu profondes au pied de l'hémisphère du Caitya, à chacun des points cardinaux : Akṣobhya à l'Est, Ratnasambhava au Sud, Amitābha à l'Ouest et Amoghasiddhi au Nord... » (2).

Dans le système cosmologique, les cinq Buddha transcendants, régnant hors de nos catégories d'espace et de temps, ne s'abstiennent pourtant pas d'y intervenir, bien que ce ne soit que par l'entremise d'un bodhisattva émané d'eux : par la personne interposée de ces bodhisattva, chacun des Jina provoque en effet à son tour une création, un âge du monde, auquel il préside. La correspondance des Jina et des bodhisattva célestes est la suivante :

Vairocana	Samantabhadra
Akṣobhya	Vajrapāṇi
Ratnasambhava	Ratnapāṇi
Amitābha	Padmapāṇi
Amoghasiddhi	Viçvapāṇi.

Nous en sommes actuellement à la quatrième période, et nous relevons de Padmapāṇi, de son nom le plus habituel Avalokiteçvara, délégué d'Amitābha. En passant sous le signe des Jina, le stūpa est donc toujours resté réparti avec eux non seulement dans l'espace, comme on l'admet habituellement, mais aussi, par secteurs, dans le temps, selon un schématisme désormais bien éclairci. Tout comme les quatre Buddha humains mis aux quatre orients des coupoles de Pagān, et qui peut-être se répartissaient déjà ces quatre orients à Sāñcī, les Jina prennent chacun en charge, en même temps que les parties du monument, un quartier de l'espace et une époque de la durée cosmique. En fin de compte, ce dispositif spatio-temporel reste celui du pilier de Sārnāth,

(1) Banerji, *loc. cit.*, p. 143 *.

(2) B. H. Hodgson, *Essays on the language, literature and religion of Nepāl and Tibet...*, London, 1874, p. 29.

déjà absorbé, comme on l'a vu, avec les divisions qu'il impliquait, dans la structure du Mahāstūpa de Ceylan. Les emblèmes ont changé ; ils ont seuls changé. Les images des Buddha transcendants ont remplacé les escarboucles des Orients : mais ce ne sont que d'autres déterminations composant un système toujours pareil à lui-même, où les orients, les temps, les couleurs, etc., sont distribués en catégories corrélatives.

La séquence archéologique est claire : symboles hélio-planétaires à valeur de date, Buddha des âges du monde, Buddha transcendants, conduisant, mais de loin, ces mêmes âges — ce sont trois figurations du temps qui dans l'ensemble se recouvrent, coordonnant subsidiairement les espaces, les couleurs et les phénomènes astronomiques. Quant au dogme, les trois états ainsi définis se suivent-ils d'une manière aussi continue ? Ceci prêterait à discussion : tout dépend en fin de compte de l'origine qu'on se résoudra à attribuer au système des Jina transcendants. N'est-il pas possible que ce système se soit élaboré sans relation précise avec les deux séries quinaires auxquelles il a succédé dans le symbolisme architectural, et qu'une coïncidence numérique soit la seule raison de la substitution observée ? Certains auteurs ont été jusqu'à croire que les deux listes de correspondance qu'on vient de citer, entre les Buddha humains, les Buddha mystiques et les grands bodhisattva, sont, dans le bouddhisme, des combinaisons tardives et artificielles. M. Bhattacharyya est peut-être celui qui a soutenu cette thèse avec le plus de vigueur.

« On relève, dit-il, quelques tentatives pour établir une relation de fantaisie entre les cinq derniers Buddha mortels, les cinq Dhyāni-buddha et les bodhisattva dépendant de ceux-ci : on a supposé que les bodhisattva célestes [émanés des Jina] se servent à leur tour des cinq Buddha terrestres comme d'agents pour remplir par procuration leur rôle créateur. Il se peut que cette théorie soit courante au Tibet, qu'elle établisse avec ingéniosité une corrélation inédite, et même que certains savants l'appuient chaleureusement : nous ne nous en tenons pas moins assurés qu'elle va à l'encontre du sens historique et des traditions. » (1)

Pour notre part, nous sommes assez éloigné de partager cette assurance. Le rôle « de fantaisie » assigné aux bodhisattva transcendants, par exemple, n'est pas sans trouver des garants dans les textes les plus respectables. Comment en faire une donnée tardive et allant « contre les traditions », quand déjà le *Saddharmapuṇḍarīka* parle de bodhisattva qui sont capables, tel Avalokiteçvara, d'assumer l'aspect d'un Buddha pour travailler sous cette forme au salut des créatures ? (2) Voilà apparemment qui contient en puissance tout le dogme que M. Bhattacharyya croit de basse époque. Mais peut-être

---

(1) B. Bhattacharyya, *Indian Buddhist Iconography*, p. 10.

(2) Trad. Burnouf, I, p. 264 ; cf. p. 259 ; Kern, p. 410 ; cf. p. 403 ; A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon*, Oxford, 1923, p. 271.

est-ce surtout à la triple pentarchie, en sa systématisation rigoureuse, que s'adresse sa critique ? Sur ce point, nous ne croyons pas qu'il soit actuellement possible de se prononcer avec certitude : les éléments doctrinaux du système étaient acquis, de longue date ; mais s'est-il exprimé de façon catégorique tardivement ou de bonne heure ? Nous laisserons la question pendante.

Si nous nous contentons de considérer pour lui-même le groupe des cinq Jina, sans plus nous occuper des bodhisattva transcendants, qui n'intéressent pas directement nos recherches actuelles, nos documents archéologiques feront apparaître à la fois des affinités et des différences très nettes entre ce groupe et le système des quatre Buddha du passé, plus Maitreya. Les affinités sont évidentes. Quant aux différences, nous avons déjà dit que la répartition sur les monuments ne correspond pas aux listes chronologiques. Ajoutons que les Buddha du passé offrent normalement une mudrā identique, alors que les Jina sont canoniquement différenciés par cinq mudrā distinctes. En somme, les Buddha transcendants et les Buddha humains se rapprochent surtout par le schéma spatio-temporel identique appliqué dans leur distribution iconographique. Mais ce schéma est si général, et les différences observées sont au contraire si particulières et si nettes, qu'on ne saurait dire si le groupe des Buddha terrestres que connaissent les sources anciennes, telles que le *Mahāvastu*, ou qu'offraient les sites archaïques décrits par Hiuan-tsang, a fait plus que de préparer, notamment autour du stūpa, la réalisation purement artistique du système des Maîtres célestes. Il semble bien que l'origine première de ceux-ci ne doive pas être cherchée de ce côté-là.

Où est-elle donc ? Des dérivations de tout genre ont été proposées : l'une des plus notables relie les Jina à la série des cinq sens. « Les Dhyāni-buddha, dit M. Bhattacharyya, tirent peut-être leur origine d'une théorie de l'existence éternelle des cinq sens. » [1] Une autre possibilité envisagée par cet auteur serait que ces cinq personnages divins fussent sortis d'autant d'images du seul et même Çākyamuni, chacune avec un geste de mains consacré : ces images auraient acquis à la longue de véritables personnalités, et pris enfin figure de Buddha transcendants. Cette hypothèse iconographique n'est pas absolument incompatible avec celle d'une origine philosophique ; mais dans la mesure où l'une et l'autre sont acceptables, elles ne saisissent évidemment chacune qu'un côté du problème. Même en les combinant, elles sont d'envergure trop étroite pour embrasser en son principe général un mouvement des croyances qui a fini par commander tout le bouddhisme du Grand Véhicule, de Java au Japon. Pour dominer ce vaste ensemble, il faudrait avant tout classer les expressions diverses du dogme et les explications concurrentes qu'en ont données les écoles. Dans le *Saddhar-*

---

[1] *Loc. cit.*, p. 1 sq.

mapuṇḍarīka par exemple apparaissent deux des Jina, Amitābha et Akṣobhya, celui-ci à l'Est, celui-là à l'Occident, en opposition l'un à l'autre dans une répartition de l'univers en directions cardinales : aucun autre de leurs futurs associés ne s'y trouve encore joint à eux (1). Certains textes amidistes mettent eux aussi Akṣobhya à l'Est, où il est l'antagoniste d'Amitābha. A la Sukhāvatī, il répond par son paradis d'Abhirati (2). C'est sans doute la première amorce du système : Amitābha et Akṣobhya s'y insèrent au milieu d'un déploiement de mondes transcendants qui est lié au thème plus ancien de l'enseignement secret de Çākyamuni, ainsi que l'affabulation du *Lotus de la Bonne Loi* le montre clairement (3). La pentarchie n'est point encore établie. A bien y regarder, son principe se trouve cependant déjà contenu dans la distribution des mondes surhumains aux dix orients : en extrayant l'essentiel de cette répartition, c'est-à-dire en n'en retenant que les quatre points cardinaux, à l'exclusion des points collatéraux, et en ne comptant que pour une la « direction » centrale, marquée par la ligne nadir-zénith, on trouverait par avance l'arrangement géométrique des Jina, dont deux sont même déjà installés à leur place définitive. Ces formes anciennes ont donc d'évidentes affinités avec le système quinaire.

Si nous nous référons, par contraste, aux interprétations plus tardives, nous voyons au XIe siècle l'auteur tantrique ADVAYAVAJRA établir toute sa philosophie cosmique sur l'idée que les cinq Jina représentent une personnification transcendante et de durée éternelle des cinq *skandha* ou éléments psycho-physiques constitutifs de toute réalité (4) : c'est l'état pleinement évolué de la doctrine. La clarté et la symétrie qui le caractérisent ne doivent pas nous faire illusion et nous porter à croire que nous tenons là les origines du dogme : c'est au contraire, on ne saurait trop le dire, d'un état assez flottant et imprécis de la croyance que celui-ci découle, ainsi qu'en témoignent les textes les plus anciens, *Lotus*, ou *Sukhāvatīvyūha*.

Dans son *Histoire du bouddhisme dans l'Inde*, le grand indianiste néerlandais H. KERN a écrit une très bonne page sur les Jina. « L'église septentrionale reconnaît ce qu'on appelle les cinq Jinas ou Dhyāni-buddhas, dont les noms sont Vairocana, Akshobhya, Ratnasambhava, Amitābha et Amoghasiddhi. La définition de leur nature véritable n'est pas facile à donner ; il semble qu'on ait mêlé des conceptions originairement diverses. On les considère comme les créateurs indirects, jamais comme la cause première du monde. A ce point de vue, ils correspondent aux Manus des Hindous, les époques crépusculaires personnifiées, les patriarches, ou, ce qui revient à peu

(1) BURNOUF, p. 113 ; KERN, p. 177.

(2) SBE., XLIX, II, p. 99.

(3) BURNOUF, p. 147 sq. ; KERN, p. 231 sq. ; *BEFEO.*, XXVIII, p. 240 sq. : nous traiterons en détail de ce point, infra, *Appendice*, §§ 9-11

(4) BHATTACHARYYA, *loc. cit.*, p. 2.

près au même, les inaugurations d'une époque nouvelle... D'après l'école strictement athée, les cinq Dhyāni-buddhas répondent aux cinq éléments, aux cinq sens et aux propriétés perçues par ceux-ci. Nous n'osons décider si cette conception plus idéale, bien que vraie sans doute à un certain point de vue, a été la plus primitive et la plus ancienne. Quoi qu'il en ait été, les cinq Dhyāni-buddhas ne diffèrent probablement que par le nom des cinq Indras (*pañcendra*) dont les statues sont mentionnées dans une inscription indienne plus ancienne... On peut en outre supposer qu'il y a un lien entre les Cinq et les cinq visages ou bouches du Dieu du Temps. En tout cas ils représentent ou gouvernent cinq époques, et dans un sens plus mystique les cinq sens ; en effet, le véritable créateur du monde, des choses, des phénomènes est, d'après les idéalistes, notre propre esprit. » (1)



Trois explications restent ainsi en présence : l'une est iconographique ; la seconde, en ses diverses modalités (les cinq sens, les skandha, etc.) foncièrement psychologique ; la troisième, esquissée par Kern, cosmologique. Ce savant a entrevu la nature chronographique de la liste des Jina ; mais il n'a pu donner corps à sa suggestion, faute de s'être aperçu que le chronogramme trouvait son expression immédiate dans la répartition spatiale en orients elle-même. Ces orients sont normalement distribués dans l'étendue sous le signe des cinq Buddha, mais de ce fait même ils ont une notation fondamentale de date, indépendante des Buddha et qui leur vient du plus lointain passé de la réflexion asiatique, étant fondée sur l'interpénétration symbolique et classificatrice de l'espace et du temps. Tout le début du présent mémoire incite à chercher dans ce sens l'origine véritable de la pentarchie des Jina : cependant il faudra laisser aux deux autres hypothèses leur part, qui est loin d'être négligeable.

Mais comment devrons-nous concevoir l'opposition et la corrélation de ces diverses hypothèses ? Laissons provisoirement de côté l'explication iconographique, où il est trop évident qu'on n'a saisi qu'une cause seconde. C'est entre la thèse psychologique et la thèse cosmologique, ou, si l'on veut, entre le microcosme et le macrocosme que se tient le fond du débat : est-ce de la personne humaine, ou est-ce du système du monde que sort le groupe des cinq Jina ? Est-ce une répartition du monde en cinq régions ou en cinq éléments qui a servi de modèle à la somatologie et à l'esthétique comme à la bouddhologie transcendante, ou est-ce le contraire qui est arrivé, et l'Inde a-t-elle réglé « le dehors » sur « le dedans », le cosmos sur l'homme ?

---

(1) H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, trad. Huet, I, p. 341 sq.

Un article récent et fort remarquable de M. J. FILLIOZAT sur la cosmo-physiologie indienne aidera à dégager ce point. M. FILLIOZAT joint à sa compétence de sanskritiste une formation médicale qui le qualifie mieux que quiconque pour entreprendre l'étude des physiologies de l'Inde. Or les conclusions de son mémoire sont nettes : on a eu tort, dit-il, de soutenir que le système de la nature des anciens textes était une application à l'univers de conceptions d'abord physiologiques. L'Inde n'est point partie de cinq souffles localisés dans le corps (*prāṇa*, etc.) et n'a pas attribué cinq « vents » à la cosmologie à l'imitation de la théorie organique : c'est le contraire, selon M. FILLIOZAT. « Sans être aussi anciennes, dans leur rédaction, que les textes védiques, les doctrines des médecins indiens sur la force organique qui anime le corps, conçue comme identique à la force cosmique qui anime l'univers, concordent avec certaines des principales conceptions védiques et peuvent servir à les éclairer. D'autre part, le rôle attribué dans ces doctrines au souffle respiratoire est à peu près nul à l'inverse du rôle attribué au vent, et c'est là un argument très grave contre l'hypothèse que les penseurs indiens auraient tout d'abord conçu la respiration comme le principe de la vie humaine et l'auraient secondairement transportée dans le macrocosme pour expliquer la vie universelle. L'explication inverse de la vie humaine par la Force qui paraissait rendre compte du mouvement de l'univers, le vent, s'est probablement au contraire proposée la première, puisque c'est au vent de la Nature que les physiologistes indiens rapportent à la fois la formation, le développement et l'activité de l'organisme. » [1]

Les arguments de M. FILLIOZAT sont d'une grande clarté. La première partie de CARAKA contient un chapitre entier consacré au Vent (*vāta*). L'un des sages qui exposent leurs opinions à tour de rôle, s'y fait le champion d'une physiologie pneumatique. Tous ensemble, ils avaient commencé par définir l'identité de nature du vent qui circule dans le corps et de celui qui souffle hors du corps. Ils en énumèrent ensuite les propriétés ; le vent est « âpre, léger, froid, violent, aigu ou doux » : ce sont là les qualités du vent proprement dit, la physiologie n'a rien fourni à cette description. Et après avoir montré comment l'embryogénie fait une large part au vent, qui n'y est rien de moins que l'organisateur général du corps, après avoir fait observer que le souffle respiratoire ne joue qu'un rôle relativement faible dans la théorie médicale, M. FILLIOZAT de conclure : « Si le souffle respiratoire avait servi de modèle à la conception d'une Force motrice universelle de nature pneumatique, la doctrine médicale ne l'eût point oublié, pourtant lorsqu'il

---

[1] J. FILLIOZAT, *La force organique et la force cosmique dans la philosophie médicale de l'Inde et dans le Veda*, Revue philosophique, LVIII, nov.-déc., 1933, p. 428.

s'agit de décrire le moteur de l'organisme, elle le représente comme étant le Vent, le même qui dans la Nature est la cause reconnue de toute activité ; et le souffle respiratoire (souffle de devant) n'a qu'une mention rapide au milieu d'autres souffles. Il n'est point vraisemblable que les penseurs aient expliqué la Nature en partant de l'homme, si les physiologistes ont manifestement expliqué l'homme en partant de la Nature et dans le Véda comme dans la médecine, le Prāṇa, Force vitale, a bien été conçu à l'image du Vent, Force cosmique..... en d'autres termes on a fondé la physiologie sur une cosmologie » [1].

Sans entrer dans les détails techniques de l'exposé, nous retiendrons cette formule, que nous semblent confirmer pleinement nos propres analyses, sous une légère réserve chronologique qui apparaîtra par la suite. Toute la pensée religieuse et politique de l'Asie, ses rituels royaux et sa pratique architecturale, ont été en effet dominés par un schéma cosmologique des orients, auquel il est bien évident que la physiologie réduite à elle-même n'eût pas conduit. Quand la *Chāndogya upaniṣad* place les cinq souffles organiques aux cinq orients du corps [2], n'est-ce qu'une de ces combinaisons bizarres et forcées, qu'on ne s'étonne pas assez de rencontrer dans les livres indiens et ne faudrait-il pas en rechercher la provenance ? Nos sciences ont eu grand tort de se guérir trop vite de l'étonnement : nous travaillons sur des textes qui se donnent pour des révélations, et les expressions contradictoires ou absurdes devraient nous y apparaître comme autant de traits à l'aide desquels le rédacteur a souligné à notre intention un passage considérable. Ces paradoxes voulus, il n'en manque pas dans le chapitre de la *Chāndogya* auquel M. Filliozat s'est référé : on y voit le soleil se lever et se coucher d'abord à l'Est et à l'Ouest, comme de raison, mais ensuite au Sud et au Nord, puis à l'Ouest et à l'Est, puis au Nord et au Sud, enfin au Zénith et au Nadir [3]. Les théories des auteurs de l'*Upaniṣad* restent souvent encore bien confuses pour nous ; celle-ci du moins ne surprendra plus : on y aura reconnu la conception des orients cosmiques, telle qu'elle s'est constituée en Mésopotamie et telle que nous l'avons surprise en flagrant délit de transplantation dans le sol indien, lorsque nous avons essayé de tirer au clair le symbolisme du pilier de Sārnāth. D'autres facteurs interfèrent ici avec ce principe essentiel des cosmologies indiennes, mais cependant sans en voiler l'évidence. Avec la *Chāndogya upaniṣad* nous sommes au centre du cosmos fermé, sauf l'issue céleste, tant de fois rencontré par nous dans les témoignages textuels ou architecturaux. « Le trésor ne s'épuise pas, dit l'*Upaniṣad*, dont l'atmosphère forme la caisse et la terre le fond. Car les régions du ciel sont les coins

---

(1) *Ibid.*, p. 420-21.

(2) *Ibid.*, p. 426 ; cf. E. Senart, *Chāndogya upaniṣad*, [éditée,] traduite et annotée, Coll. Emile Senart, I, Paris, 1930, p. 37 sq.

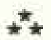
(3) *Chāndogya*, p. 33-36.

et le ciel son ouverture supérieure. » [1] Toutes choses au monde et le monde lui-même sont successivement expliqués, dans ces formules traditionnelles, par analyse et synthèse; l'analyse, c'est une procession dans le temps, qui parcourt les cinq orients dans l'ordre de la *pradakṣiṇā* : Est, Sud, Ouest, Nord et Zénith ; la synthèse, c'est le retour et la fixation définitive au centre, où tout rentre dans le *brahman* au terme du parcours cyclique. Le modèle primitif de ces singulières idées, et qui seul en peut rendre intelligible la formation, c'est la cosmogonie. Le monde naît processionnellement dans une étendue spatio-temporelle pour se résorber ensuite en son point d'origine. Chaque chose tend à s'interpréter selon ce dynamisme, un peu comme jadis OLDENBERG nous montrait tous les espaces conçus sur le type de l'ākāça cosmique. C'est la partie à l'image du tout. Il importe de noter combien nous restons proches en cela des vieilles notions qui ont été le point de départ des constructions religieuses et philosophiques où l'Asie s'est mise tout entière. Pour l'*Upaniṣad*, le soleil est toujours essentiellement le signe indicateur des « passages » aux orients du monde : ses levers aux quatre orients et à l'orient céleste nous ramènent au monument de Sārnāth, et, par derrière lui, au pilier séparant le Ciel et la Terre des plus frustes versions de la Création. On se reportera à ce que nous avons dit des cosmologies pneumatiques ; c'est à elles que nous avons cru devoir attribuer la conception première du monde comme un tout fermé, étayé dans toutes les directions par des forces invisibles : vaste poche, que les Vents maintiennent gonflée et où est cantonnée la réalité perceptible. Nous avons vu cette doctrine se réfléchir dans l'interprétation de l'ākāça esquissée par OLDENBERG, et elle nous a donné la clef d'un monument aussi savant et aussi tardif que notre Barabuḍur. Pour aboutir aux « quatre orients », les « quatre vents » ont vraisemblablement été combinés avec le binôme solaire normal, Est-Ouest : une théorie solaire aurait difficilement conduit à l'identification en symétrie rayonnante de l'Est, de l'Ouest, du Nord et du Sud. Mais le mélange des deux conceptions s'est trouvé réalisé avec une parfaite cohérence en se déployant dans le temps, et la doctrine composite que nous atteignons, semble-t-il, dès l'astronomie babylonienne, tiendrait, pour l'Inde en tout cas, dans une formule assez simple : on a fait passer l'orient aux quatre vents, dans le cours d'une année, (l'année étant l'expression type de l'unité de temps), et l'on a complété ce schéma par un orient céleste, répondant au point d'où part le temps et où il est destiné à rentrer en lui-même [2]. Ce n'a donc pas été une bizarrerie que d'avoir assimilé les Souffles aux Orients, comme l'a fait l'*Upaniṣad* : un long développement historique se résume dans cette correspondance.

---

(1) *Ibid.*, p. 40.
(2) *BEFEO.*, XXXII, p. 406 sq., IVᵉ partie, ch. II, III et V, etc.

Ces vues trouvent leur application dans le témoignage des écrivains médicaux comme, d'une manière plus générale, dans toutes les spéculations où s'est exercé le génie de l'Inde ancienne et surtout médiévale. Une cosmologie précise, et venue de loin, était à l'œuvre dans la pensée de l'Inde, et tendait à fournir à toutes sortes d'activités spirituelles ce qu'on pourrait peut-être considérer comme une manière de cadre logique concret. Notre logique repose sur le principe de contradiction, celle de l'Inde, sur des répartitions localisées et datées : elle est cosmomimétique comme la nôtre arithmétique ou géométrique. Nous disons qu'il n'y a de possible que le non-contradictoire ; l'Inde, qu'il n'y a de réel que le tout du monde. Aussi l'organise-t-elle dans chaque objet, par l'artifice de la procession, tel que nous l'avons analysé. La théorie de l'homme n'est par conséquent rien de plus qu'un cas particulier de ce constant exercice. Pour s'en assurer, il suffit d'ouvrir les *Upaniṣad* : « Ce qu'on appelle *brahman*, dit la *Chāndogya*, c'est cet espace qui est extérieur à l'homme ; mais cet espace qui est extérieur à l'homme, cet espace est le même qui est à l'intérieur de l'homme ; et cet espace qui est intérieur à l'homme, c'est celui-là même qui est au dedans du cœur » [1]. Telle est l'immanence ; mais la transcendance descend elle aussi du cosmos dans le corps : « cette lumière du ciel qui, au-dessus de nous, brille par delà toutes choses, par delà l'univers, dans les mondes supérieurs au-dessus desquels il n'y a plus rien, cette lumière est assurément la même que la lumière qui est au dedans de l'homme » [2]. Voilà une philosophie qui a constitué le formalisme du cosmos en principe général d'intelligibilité. La doctrine physiologique restituée par M. Filliozat, et qui conclut du cosmos au corps, trouvera donc, croyons-nous, de suffisantes garanties dans toute l'histoire de la pensée indienne, depuis la fin du Veda.



Les thèses de M. Filliozat nous paraissent cependant appeler quelques restrictions et principalement des restrictions d'ordre chronologique, qui ne feront d'ailleurs que les confirmer en ce qu'elles ont d'essentiel. Il le note lui-même, c'est seulement dans « les parties les moins anciennes du Véda (principalement au livre x du *Ṛgv°*) que commence à s'accuser une cosmologie pneumatique vraiment cohérente et systématique » [3]. Au delà de ce système, tel qu'il s'exprimera définitivement dans les *Upaniṣad* et dans les textes médicaux, nous croyons apercevoir autre chose que ce qu'a supposé M. Filliozat.

---

(1) *Chāndogya*, p. 37.
(2) *Ibid.*, p. 38.
(3) *Force organique...*, p. 417.

Tout d'abord, il ne cherche que dans le Veda ancien les antécédents des notions qu'il étudie. A notre sens, c'est une vue partiale sur la formation de la pensée indienne. Avec les derniers hymnes du *Ṛgveda*, on voit monter un flot d'idées et de doctrines qui ne viennent pas des mêmes sources que le corps du recueil: fonds indigène et éléments homologues à des éléments attestés dans les grandes cultures occidentales, auxquelles ils ont peut-être été empruntés, c'est ce que nous avons toujours eu et ce que nous aurons encore constamment à localiser au niveau de ce xe livre, où s'affirme si profondément l'indianisation du védisme. C'est là que se noue l'Inde. Or ceci n'est pas sans suggérer quelques observations.

En premier lieu, M. FILLIOZAT n'a peut-être pas eu raison d'écarter sommairement l'hypothèse que sa physiologie réglée sur la cosmologie ait pu être précédée par une cosmologie réglée sur la physiologie, ou plutôt sur une notion rudimentaire de la personne humaine. Car il ne suffit pas de dire que les anciens hymnes védiques ne témoignent d'aucun goût pour l'anthropomorphisme en matières cosmologiques (1): outre que la mythologie comparée pourrait donner à croire que les Indo-européens ont connu l'homme cosmique, une partie de la philosophie indienne propre, antérieurement à l'arrivée des tribus védiques, a très certainement vécu sur cette idée; c'est elle qui inspire le *Puruṣasūkta*, et nous la retrouverons largement attestée à travers les frustes cultures extrême-orientales ou océaniennes qui nous paraissent permettre de se faire une idée tout au moins approximative de l'Inde pré-védique. A ce niveau, le vent est bien sans doute, quoi qu'en pense M. FILLIOZAT, l'«haleine» du monde anthropomorphiquement conçu: croyons-en l'hymne à Puruṣa,

... prāṇād Vāyúr ajāyata

«De son souffle naquit le Vent» (2). M. FILLIOZAT l'avoue d'ailleurs sans détour en se faisant à lui-même cette objection, que «le mot prāṇa désigne bien réellement la respiration, sinon dans le Veda proprement dit, où il est trop rarement mentionné pour qu'on en pût rien conclure, du moins dans l'Atharva-Veda et dans les Brāhmaṇa et Upaniṣad» et que «ce sens pourrait être malgré tout le plus ancien» (3).

C'est assurément le plus ancien. Or n'y a-t-il rien là qui aille contre les vues historiques présentées dans l'article que nous examinons?

M. FILLIOZAT ne rattache la conception cosmologique dont il part qu'à l'observation de la nature, et au début des réflexions qu'inspire son spectacle: «Combien facilement, écrit-il, le Vent, cause agissante évidente dans l'apport des nuages, l'arrachement des arbres, le soulèvement des vagues, a pu devenir la force unique, la cause de tout mouvement!.. Deux sortes de mouvements

(1) *Ibid.*, p. 420.
(2) *ṚV.*, x, 90, 13d.
(3) *Force organique..*, p. 421.

ont lieu dans la nature, ceux de cause invisible mais manifeste, comme le vent, et ceux de cause non manifeste ; on a voulu expliquer les derniers comme les premiers [d'où les cosmologies pneumatiques] ; par comparaison les mouvements mystérieux du corps humain ont été rapportés aussi à l'action du vent, et l'importance du souffle respiratoire corroborait l'explication » (1).

C'est assurément remonter trop loin dans le passé de l'humanité pour expliquer une physiologie dont les premiers indices ne se placeraient guère plus haut, disons que le premier tiers du millénaire précédant notre ère, s'il est même permis de reporter jusque là, en ce qui concerne l'Inde, les antécédents d'une doctrine purement cosmologique des souffles vitaux. C'est faire table rase de la culture pré-védique de l'Inde ; c'est considérer les rédacteurs de l'*Upaniṣad* non comme des gens qui avaient derrière eux une civilisation, sinon plusieurs, mais comme des primitifs intelligents en contact direct avec la nature et philosophant sur elle sans préjugés, conception passablement romantique ; c'est surtout ne pas tenir compte de ce que l'assimilation formelle du vent au souffle est antérieure, dans les textes, à l'assimilation inverse.

Il nous semble que cette donnée philologique, — qui doit commander toute la recherche, puisque c'est la plus claire dont nous disposions, — tend à prouver que les conceptions d'où procède le *Puruṣasūkta* se ramènent à un anthropomorphisme assez imprécis, où l'univers est identifié au Géant primordial et à travers lui au corps humain, le tout, semble-t-il, sans une grande rigueur scientifique. M. Filliozat a écarté cette hypothèse : à ce qu'il nous semble, c'est surtout parce que, faute de mieux, il avait besoin rétrospectivement d'une réflexion « primitive » qui expliquât sa physiologie fondée sur la cosmologie.

Mais d'autres difficultés attendent notre auteur : par exemple il ne nous a pas dit pourquoi le nombre des Vents et des Souffles s'est fixé de préférence à cinq, ni comment le Soleil a pu leur être identifié (2).

N'est-il pas meilleur de supposer au contraire que, védique ou extra-védique, la première idée d'où découle le reste de ces spéculations a été l'identification du monde au corps de l'homme, conçu comme formant ce monde même sous les traits du Géant cosmique ? Ultérieurement les progrès d'une cosmologie hélio-pneumatique (nous avons suivi sa formation) auront à leur tour engendré une physiologie, devenue cosmologique par ce choc en retour ; pseudo-science, pourrait-on dire, qui répondait aux curiosités d'ordre scientifique éveillées dans l'esprit humain par la première ébauche de science qu'avait constituée la théorie cosmique générale. C'est là que joueraient les influences occidentales anciennes auxquelles nous ramènent si fréquemment les conclusions de nos diverses recherches, non

(1) *Ibid.*, p. 417 et 420.
(2) *Ibid.*, p. 425-26.

comme à une source unique, mais comme à un commun élément formatif. Les cinq vents, les cinq souffles, les cinq passages du soleil, ce sont à nos yeux autant d'expressions figurées où reparaît le schéma cosmologique dont l'architecture sacrée et l'étude des rituels nous ont fait pénétrer progressivement les lois. La réflexion sur la force divine du vent a bien dû jouer quelque rôle, mais seulement dans ce cadre traditionnel, qu'on n'a pas inventé sous son impulsion. Les pages consacrées par M. Filliozat à la cosmo-physiologie des médecins indiens et de certaines *Upaniṣad* ne nous semblent rien devoir perdre, bien au contraire, à se trouver ainsi fondées sur un long processus historique, et non sur l'invention spontanée. La plus forte objection qu'on pouvait faire à sa thèse tombe en effet d'elle-même, par ce détour : si ce n'est point spontanément, à la suite d'une méditation initiale sur la nature, que la cosmologie s'est introduite dans la physiologie, mais au contraire systématiquement, et en fonction de traditions déjà bien définies, il n'y a plus aucune impossibilité à ce que cet état « savant » des croyances ait été précédé, comme l'indique l'histoire du mot *prāṇa*, par une phase plus ancienne, où la cosmologie aura au contraire été conçue somatologiquement, quoique sans correspondances aussi catégoriques. Ce sont deux moments de la pensée : le premier répond à l'imprécision d'un âge où elle se montre surtout mythique sans qu'on puisse pourtant la dire « primitive » ; le second révèle le goût de classifications plus strictes, acquis avec les premières tentatives d'interprétation rationnelle du cosmos.

***

Ces considérations nous orienteront pour l'étude du système bouddhique des cinq Jina. Ceux-ci n'apparaissent qu'à une époque où la physiologie est complètement fixée et de longue date ; où d'autre part le groupe des cinq skandha est de tradition déjà ancienne. On ne pourra donc prétendre que ces formations quinaires de la psycho-physiologie soient dérivées d'eux, comme nous venons de voir par exemple les cinq souffles du corps démarquer les cinq Vents de la nature, localisés aux cinq orients. La relation inverse n'est cependant pas beaucoup plus admissible : les Jina sont trop riches de substance religieuse pour qu'on les réduise à n'être que de simples abstractions, tirées du groupe des sens ou de celui des skandha par la réflexion philosophique. Et comment justifier d'une corrélation aussi intime que celle qui nous est apparue entre les séries psychiques et mythiques ?

Somme toute, on peut penser que les premières de celles-ci se sont constituées pour elles-mêmes de façon indépendante et en fonction d'une doctrine de l'homme calquée sur la doctrine du monde et qui reproduisait le pentagramme des orients transposé en termes de l'esprit ; quant aux Jina, ils sont un groupe d'essence religieuse et mythologique (dont nous tenterons plus tard de préciser la formation), assez tardivement constitué sans relation essentielle

avec le précédent processus, et leur système a recouvert le schéma traditionnel du monde, chaque Jina passant régent d'une des cinq directions fondamentales. Telle serait la correspondance indirecte des cinq Jina et des cinq sens. Les deux systèmes ne se recoupent que parce qu'ils se sont trouvés établis séparément sur une même formule traditionnelle. Cependant n'ont-ils pas ensuite réagi l'un sur l'autre? La théorie psychologique superpose aux cinq sens et à leurs « sphères » (celles du visible, de l'audible, etc.) une sixième fonction, le *manas*, approximativement l'intellexion, ayant pour sphère l'intelligible, et pour objets les *dharma* (essence, notion autour de laquelle s'organise chaque « chose ») ; et justement la théorie des Buddha transcendants a tendu à se compléter par l'adjonction d'un sixième personnage, Vajrasattva/Vajradhāra, en qui se réalise l'essence des cinq autres. Il y aurait donc lieu d'étudier comment, antérieurement aux Jina, voire antérieurement au bouddhisme lui-même, et plus tard parallèlement à lui, les composantes physiologiques et psychologiques de la personnalité humaine se sont trouvées mises en rapport avec des dieux, régents du corps et des sens en même temps que régents du monde. Au terme de cette analyse, il va nous apparaître une fois encore que la doctrine bouddhique des cinq Jina est à plus d'un titre une simple spécification sectaire de la pensée indienne commune.

Chapitre XIV.

Pañcendriya.

Les cinq sens, pour les bouddhistes comme pour les brâhmanistes, sont les cinq *indriya* [1], c'est-à-dire, littéralement, les cinq puissances d'Indra, ou relevant d'Indra ; cette étymologie est pleine de signification : nous allons voir en effet comment les « forces » constituant l'esprit individuel ont été primitivement conçues à l'image des « forces » que le grand dieu védique déploie dans le macrocosme.

La théorie des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad* est que toutes les fonctions sensorielles sont animées par un souffle, ou plutôt qu'un souffle unique (*prāṇa*), en se divisant, les met toutes en branle. Ce souffle est par surcroît très souvent identifié à Agni. Une précision est ici nécessaire : si l'on traduisait Agni par *le Feu*, sans autre avertissement, l'analogie des anciennes cosmogonies grecques risquerait de nous porter à reconnaître là-derrière une

---

[1] *Jñāna-indriyāṇi* « puissances de connaître » par opposition à la liste des cinq Karma-indriyāṇi ou « puissances d'agir », cf. P. Deussen, *Die nachvedische Philosophie der Inder* [2], Leipzig, 1920 (*Allgemeine Geschichte der Philosophie*, I, 3), p. 60 sq. ; Keith, RPhVU., II, p. 554, etc.

substance ignée, plutôt qu'une nature pneumatique. Mais Agni n'est pas le feu héraclitéen, et la suite le prouvera. Quand on nous parle d'un Agni qui est vent (*vāyu*) dans le cosmos, et souffle (*prāṇa*) dans l'homme, suivons donc les textes à la lettre, sous bénéfice d'inventaire, et comprenons qu'il s'agit d'un vent et d'un souffle, auxquels s'attache le nom d'Agni, du dieu Agni ; nous en verrons sous peu la raison.

Le *Çatapatha brāhmaṇa* traite déjà avec une netteté frappante des sens et de l'esprit dans leur rapport avec le souffle et le vent ; il prête au sage Çātaparṇeya les opinions suivantes : Agni est toutes choses, et cela, en tant qu'il est identique au Vent et au Souffle. A travers lui, c'est de la substance de ceux-ci qu'est fait le sens de l'audition et il en est de même pour l'esprit, la vue et la parole. On croyait observer que ces quatre fonctions « rentraient » dans le souffle — car il subsiste tandis qu'elles disparaissent — au moment où l'homme s'endort : c'est donc (selon une loi constante de la pensée indienne) qu'elles en étaient issues (1). Nous ne trouvons pas encore dans ce passage une liste complète des sens, mais leur substrat pneumatique s'y affirme déjà sans ambiguïté. Dans les diverses versions de la « dispute des sens » que donnent les *Upaniṣad*, pendants indiens du conte de Ménénius Agrippa, « les sens sont... d'habitude désignés sous le nom de *souffles*, ce qui semble indiquer que c'est du souffle comme condition et expression de la vie que sont parties ces spéculations » (2). On sait que les sens s'étant disputé les uns aux autres la suprématie reçurent de Prajāpati cet oracle : « Celui qui, s'éloignant, met le corps en plus mauvais point, c'est celui-là qui est le meilleur d'entre vous ». La parole, la vue, l'ouïe, l'esprit quittent tour à tour le corps, et celui-ci n'en vit pas moins, à la manière des muets, des aveugles, des sourds et des enfants (*bāla :* ce mot désigne peut-être déjà ici, comme dans le bouddhisme, les faibles d'esprit). Le tour du souffle est venu, et c'est là que l'*Upaniṣad* trouve une de ses plus superbes images : « Alors, quand le souffle voulut s'éloigner, comme un cheval vigoureux entraînerait les piquets où sont fixées ses entraves, il entraîna les autres souffles (sens). S'empressant vers lui, ils lui dirent : ' Soit, Seigneur, tu es entre nous le meilleur. Ne t'éloigne pas ! ' Et la parole lui dit : ' Si je suis la plus riche, tu l'es bien plus toi qui m'englobes '. Puis l'œil lui dit : ' Si je suis le support, tu es, toi, le support de ce support que je suis', etc. C'est pourquoi le nom générique [des sens] n'est pas les paroles, les vues, les ouïes, les esprits, mais les souffles. Le souffle (= la vie) est tous les sens. » (3) Le cheval est le symbole même de l'activité : l'*Upaniṣad* anticipe donc sur Caraka, chez qui le souffle provoque « l'activité de l'esprit, car non

(1) *Çatapatha brāhmaṇa*, x, 3, 3 ; SBE., XLIII, p. 331-33 ; cf. S. K. Belvalkar — R. D. Ranade, *History of indian philosophy*, II, Poona, 1927, p. 146 sq.

(2) E. Senart, *Chāndogya upaniṣad*, p. 61, n. 1, avec références aux textes parallèles. Voir aussi C. Formichi, *Pensée rel. de l'Inde av. Buddha*, p. 166.

(3) *Chānd. up.*, v, 1, 12-15 ; Senart, p. 62.

seulement il est lui-même le substrat matériel du contact et du son, mais c'est lui qui 'convoie' les sensations et dont le choc détermine l'activité sensorielle » (1). Mais pour faire tenir dans un coup d'œil toute la théorie, le mieux sera sans doute de reproduire ici l'une des lucides analyses que M. Foucher a mises en tête de la traduction de M. Senart :

« Les cinq 'canaux' du cœur, correspondant aux cinq points cardinaux, conduisent au brāhman par l'intermédiaire des cinq souffles et des cinq organes vitaux ainsi que des cinq divinités qui y président, à savoir :

Canal	*Souffle*	*Organe*	*Divinité*	
Oriental	prāṇa	vue	Āditya	Soleil
Méridional	vyāna	ouïe	Candramas	Lune
Occidental	apāna	parole	Agni	Feu
Septentrional	samāna	pensée	Parjanya	Pluie
Zénithal	udāna	[toucher]	Vāyu	Vent.

« Ces cinq divinités sont les cinq serviteurs de Brahmā et les cinq portiers du ciel. » (2)

A ce stade avancé de son développement, le système ne porte plus de façon très apparente la marque de son origine : le Vent y a bien gardé une place prédominante, mais il s'intègre désormais dans des listes de correspondance qui l'encadrent et tendent à le ramener à elles, c'est-à-dire dans le sein d'un ensemble où il n'est plus qu'une force parmi d'autres. Le caractère abstrait de *force* est en conséquence ce qui a frappé M. Filliozat et lui a fait proposer la dérivation que l'on a vue. Mais en remontant vers les attestations les plus rudimentaires, nous allons voir se présenter sous un jour un peu différent la formation de la notion.

Le *Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa*, comme le *Çatapatha*, fonde la supériorité du Vent sur le retour périodique en lui de toutes choses. « C'est lui qui est l'interception (*graha*) de tous les dieux. De son nom, il est le 'coucher' (*asta*). On nomme ici 'couchers' les interceptions situées à l'Ouest. En effet, quand le soleil est allé se coucher, on dit qu'il est allé à son interception. Il n'est donc pas autonome (litt. entier) : il se réfugie en celui-là (i. e. dans le « vent »). La lune [aussi] se couche ; elle n'est donc pas autonome, mais se

(1) Filliozat, *loc. cit.*, p. 413.

(2) *Chānd. up.*, III, 13 ; Senart, p. 37 sq. ; analyse de M. Foucher, *ibid.*, p. XVIII. Le toucher (*sparça*) est ajouté en regard du zénith et de Vāyu (vent). Il est habituellement réparti sur tout le corps, étant le sens de la peau (cf. Keith, RPhVU., II, p. 554 sq.) ; mais il est normalement conçu comme le principe de toute impression sensible, toute sensation exigeant un contact, dont il est la connotation pure, avant les spécifications qui s'exercent au niveau des organes spécialisés (œil, etc.). On peut donc le rattacher au vent qui, sous l'aspect du souffle fondamental, lisez de l'activité organique totale, se spécifie justement dans les fonctions organiques.

réfugie en lui » — de même les constellations, le feu, le jour et la nuit ; de même les points cardinaux, car la nuit ils sont brouillés et on ne s'y reconnaît plus : ils ne sont donc pas autonomes (*muhyanti diço na vāi tā rātrim prajñāyante — tena tā asarvāḥ*) ; de même la pluie, les eaux, les herbes et les arbres [1]. Il y a dans ce texte ésotérique à la fois un à peu près et un calembour. On nous dit que le vent est le « coucher » de toutes choses entre ciel et terre ; le terme exact est *asta*, spécialisé en cet emploi, mais dont le sens étymologique est : « demeure, habitation ». Quant à *graha* « prise, interception », il évoque parallèlement, selon un jeu verbal cher aux auteurs des *Brāhmaṇa*, son quasi-homonyme *gṛha* « maison » [2]. Or, si pour les luminaires la prépondérance du sens de coucher astronomique affaiblit ces acceptions purement locatives, pour le feu, les eaux, etc., l'idée qui s'affirme essentiellement est bien au contraire (comme d'ailleurs à l'origine première de l'emploi astronomique) celle d'un retour « chez soi », dans une demeure normale. Le Vent serait littéralement la *grande maison* où rentrent toutes choses. Mais, celle-ci, nous la connaissons de longue main : c'est la Maison du jour, le Monde-réceptacle, qui s'ouvre chaque matin lorsque le ciel et la terre se séparent, de confondus qu'ils étaient dans le néant de la nuit ; nous avons déjà décrit ce drame quotidien réfléchissant suffisamment en petit la Création [3]. Nous en connaissons le schéma obligé : sitôt que s'introduit une hauteur (ou une profondeur) verticale entre la partie du monde devenue supérieure (le ciel) et la partie du monde devenue inférieure (la terre), les quatre orients naissent spontanément et symétriquement au pied de la colonne cosmique étayant ces deux plans opposés de l'univers. Que l'auteur du *Brāhmaṇa* ait bien eu ces idées en tête, son insistance particulière sur la confusion des points cardinaux pendant la nuit l'atteste clairement. Ils « rentrent » dans le Vent, c'est-à-dire qu'ils s'y résorbent, en même temps que l'espace, auparavant déployé entre le ciel et la terre par la puissance organisatrice du cosmos, à laquelle les attache un lien d'origine [4]. Le Vent, dans ce texte, est donc décrit en des termes qui évoquent le support (*stambha*) symboliquement mis en place chaque matin et bientôt retiré chaque soir quand tombe la nuit, pareille au néant où se dissout un monde qui venait tout juste d'en sortir.

Ce symbolisme est plus explicite encore dans un autre passage du même *Brāhmaṇa*. « Au début de toutes choses (*agre*) c'est l'espace (*ākāça*) qui fut toutes choses, et il l'est encore ; or c'est le soleil qui est cet espace, car ce

---

(1) *Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa*, III, 1, 1-11 ; éd. et trad. de H. ŒRTEL, JAOS., XVI (1896), p. 158-59.

(2) Cf. sur ce point BELVALKAR — RANADE, *op. cit.*, II, p. 148.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 411 sq.

(4) *Ibid.*, p. 437-438 ; supra, p. 649 sq., etc.

n'est qu'à son lever que nous voyons tout ce monde » [1]. Le mot *ākāça*, espace, est la clef de l'interprétation, dans ce passage comme dans le précédent, ou dans tous ceux qui sont relatifs à la « création » quotidienne. Ce qui était confondu se trouve mis en ordre, et cette mise en ordre, c'est l'espace. L'espace-type naît donc de la différenciation du ciel et de la terre au début de chaque période cosmique ; voilà pourquoi il restera qualitatif : pour toute la spéculation indienne, il n'a cessé d'être le *lieu* où les premières qualifications se sont séparées, opposées, et produites par cette opposition, l'espace étant né d'elles, comme elles nées en lui. L'*ākāça* sera toujours une position définie par sa périphérie, et où s'ordonnent en s'affrontant des termes primitivement confondus dans un état neutre et non étendu. On en peut conclure que ces termes sortent de lui et qu'ils y rentreront, quand ils se rejoindront dans l'indifférencié.

A ce moment du repli du monde, les éléments antagonistes Est-Ouest, etc., pour se rejoindre et s'annuler, devront en quelque sorte faire chacun la moitié du chemin à la rencontre l'un de l'autre. Ils s'évanouiront précisément en ce centre qu'ils définissaient, et qui, eux séparés, était l'*ākāça* explicité. C'est bien là la notion fondamentale des cosmodicées de l'Inde, directement appuyées sur les mythes anciens, où l'espace est produit par l'insertion, entre ciel et terre, d'un étai cosmique. De par sa nature même, cette thèse identifie nécessairement le pilier mythique aux espaces atmosphériques : d'où les diverses figures où elle s'est alternativement exprimée. Tantôt l'étai est le soleil, tantôt un mont, un arbre ou un géant ; mais dans le principe, ç'a toujours été l'air — Shou en Egypte comme Agni-Vāyu dans l'Inde. Le monde est ainsi une vaste outre d'Eole, que maintiennent gonflée le Vent ou les Vents, comme on l'a vu en étudiant l'origine du diagramme des points cardinaux. Dans ces conceptions, l'essentiel est l'idée de la dilatation cosmique, thème même de la création, chaque jour répétée en plus petit. Tous les phénomènes et agents naturels y concourent : le soleil éclaire l'espace qui s'ouvre, l'air l'emplit, un dieu invisible soutient le ciel, et ces trois expressions, successivement ou simultanément admises, signifient la même chose. C'est l'endroit de répéter qu'il n'y a pas, dans l'Inde, de mythe solaire : le soleil est seulement le signe d'une évolution totale, qu'il permet de suivre, mais où il est pris. Le fait, c'est le tout.

Cette tendance nettement synthétique de la pensée ne se montre nulle part avec plus d'évidence que dans le passage même que nous commentons : « c'est le soleil, y trouve-t-on enseigné, qui est cet espace, car ce n'est qu'à son lever que nous voyons tout ». Le soleil est ainsi directement identifié à la création qu'il éclaire ; il en est l'emblème, en même temps qu'un mot pour

(1) *Jaim. up. br.*, I, 25, 1-2 ; Œrtel, p. 102 : *sa yas sa ākāça āditya eva sa-etasmin [hy] udite sarvam idam ākāçate.*

la désigner. Du soleil, c'est-à-dire de la phase cosmique marquée par son lever, toutes choses sont sorties. Ailleurs, on affirmera, sans contradiction réelle, que du Vent sortent toutes choses : nous saurons comprendre que c'est de l'*instant cosmique* où l'air (*vāta*, *vāyu*) sépare le ciel de la terre. Et quand ensuite les mêmes textes poseront que le vent est le soleil, ce ne sera plus pour nous un aussi grand paradoxe. C'est dire qu'ils sont des associés inséparables en leur fonction créatrice, ou mieux par leurs fonctions à la création. Selon un jeu logique que nous avons maintes fois signalé, le séparé n'est rien ; il trouve sa réalité dans le tout. Ceci étant vrai éminemment du Grand Tout (pensée exhaustive de toute pensée), mais aussi des états inférieurs de composition : le terme qui se trouve le plus proche de l'unification absolue contient la réalité des termes plus éloignés [1]. Il en résulte que deux de ceux-ci, puisqu'ils équivalent chacun au précédent, s'identifient entre eux. Par exemple le soleil et le vent sont concurremment des signes de la création matinale. Donc le soleil est le vent. Il est inutile de faire observer combien ce mode assez lâche de pensée était favorable à la fusion d'éléments religieux de toutes provenances. La religion indienne commune, autant qu'on puisse la dégager des systèmes, procède largement de là. En l'espèce, soleil et air étant équivalents, équivalent encore au dieu qui fait lever le jour ; avec le nom d'Indra, on aura tout simplement désigné par un symbole nouveau cette création incessante [2]. C'est la puissance d'Indra qui soutient le ciel ; les symboles s'entrecroisant, c'est encore Indra qui élèvera le pilier cosmique, comme c'est lui donnera à Viṣṇu la force d'accomplir ses trois pas, pour « ouvrir » l'espace.

« Certaines formules nous montrent en effet Indra, en même temps qu'il élargit, sépare ou étaye le ciel et la terre, 'faisant briller le soleil' *ṚV.*, VIII, 3, 6, 'engendrant le soleil et l'aurore' III, 32, 8, 'ouvrant les ténèbres avec l'aurore et le soleil' I, 62, 5. Le rapport entre les deux œuvres est mieux marqué encore au vers X, 134, 1, où il est dit qu'Indra a élargi les deux mondes 'comme l'aurore' et au vers VIII, 12, 7, portant qu'il les a 'fait croître comme le soleil'. Le vers X, 111, 5, enfin, porte expressément qu'Indra a étendu, c'est-à-dire agrandi le ciel 'tout grand qu'il est' avec le soleil, et le soleil est peut-être aussi 'l'étai' avec lequel il le soutient » [3]. Ces lignes heureuses de Bergaigne trouvent ici leur pleine justification, et même une signification peut-être plus étendue. On étaie les mondes 'comme le soleil', 'avec le soleil' ou 'par le soleil', indifféremment. Disons qu'il y a un

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 418, supra, p. 611 sq., etc.

(2) Cf. *Jaim. up. br.*, I, 28, 1-2. « Au début de toutes choses, c'est l'espace qui fut toutes choses, et il l'est encore ; or c'est Indra qui est cet espace... » On a purement et simplement substitué dans la formule de I, 25, 1-2 le nom d'Indra à celui du soleil (*aditya*).

(3) Bergaigne, *Rel. véd.*, II, p. 194.

étaiement des deux mondes, et qu'Indra et le soleil le désignent. Agni aussi supporte le ciel (1); il est lui-même la colonne cosmique (2); il est donc identique au stambha qu'Indra insère entre le ciel et la terre; bien mieux, il s'égale, comme il fallait s'y attendre, à Indra en personne: celui-ci est l'essieu qui, tenant séparées les deux « roues » symboliques de ces mondes, les dépasse par en dessus et par en dessous (3) et de même Agni (4).

Nous voyons maintenant très bien comment le *Jaiminīya brāhmaṇa* a pu identifier le souffle au Vent qui se glisse entre ciel et terre et engendre entre eux toutes choses: le monde ne commence qu'après cette séparation violente, dont les espaces atmosphériques, lieu du vent, sont l'effet, et mythiquement la cause. Ainsi en ira-t-il aussi de l'homme, en qui la vie et la discrimation commencent avec le souffle, et cessent avec lui. Ce n'est donc pas simplement un dynamisme naturel, inspiré par le spectacle de l'activité du vent, que les *Brāhmaṇa* ont introduit dans le corps humain, c'est leur cosmogonie toute entière. Il n'est pas étonnant que ce souffle primordial soit identifié à Agni, dans le passage du *Çatapatha brāhmaṇa* que nous avons cité. Agni ne revêt en effet la forme du Souffle, que parce que l'un et l'autre symbolisent la création: exactement dans le même sens que le soleil, selon le *Jaiminīya*, « est » l'*ākāça*, parce que c'est lui qui chaque matin l'éclaire.

Dans le corps humain, le souffle sera par conséquent un véritable pilier d'Indra, qui distendra ce corps et le fera être, comme son prototype cosmique a séparé les mondes et les a fait être en leur opposition. C'est la notion centrale: autour d'elle, le monde et le corps s'organisent respectivement. Du « tronc » cosmique se détachent des branches, qui ne sont pas autre chose que les directions de l'espace. Ces rameaux repoussent au loin les bornes du vide que le pilier central a ouvert, pour faire une plus large place au déploiement de la création (5). Rendue possible par la profondeur primordiale, celle-ci se développe en se répartissant dans tous les sens. Tantôt ce seront les 4 points cardinaux qui « grandiront » autour de l'axe (pilier de Sārnāth, Deopara, etc.), tantôt ce seront les 3 mondes ou les 7 mondes: aussi voyons-nous la colonne de feu, par laquelle Agni soutient le ciel, se diviser alternativement en trois ou en sept: il a trois têtes et sept rayons (6), il fait face à toutes les directions (7) et tous les feux que l'on allume dans l'étendue du monde sont comme des branches qui partent de lui (8). L'espace est

(1) *ṚV.*, I, 67, 5; VI, 8, 3, etc.
(2) *Ibid.*, IV, 5, 1; IX, 5, 10.
(3) *Ibid.*, VI, 24, 3.
(4) *Ibid.*, X, 88, 14.
(5) *BEFEO.*, XXXII, p. 428.
(6) *ṚV.*, I, 146, 1; II, 5, 3.
(7) *Ibid.*, VIII, 19, 33.
(8) *Ibid.*, II, 3, 1 et passim.

organisé par lui, on le voit, selon une extension de plus en plus compliquée du principe de différenciation, d'abord simplement mis en jeu entre la surface terrestre et la surface ou le « plafond » céleste.

C'est aussi tout juste ce qui arrive dans la personne humaine : le souffle primordial se répartit en fonctions sensorielles ; celle-ci mettent en nous la diversité et créent un être mental en fonction de la diversité ainsi produite. L'indication paradoxale d'un orient pour chacun des souffles secondaires ne peut se comprendre que par cette raison. D'ailleurs ce qui nous semble décisif,c'est que le *Jaiminīya brāhmaṇa* met explicitement Indra et le Soleil au centre du corps comme au centre du monde. Pareil à Agni, Indra a sept rayons, répartis, aussi bien dans le monde que dans le corps, entre les points cardinaux, le zénith, la direction « transversale » et la directiod « afférente » ; c'est par le pouvoir de ces rayons que tout ce qui parle, parle, que tout ce qui pense, pense, que tout ce qui voit, entend, etc., voit, entend, etc. [1]. Aussi le *Çatapatha brāhmaṇa* fait-il d'Indra le générateur des souffles. « Du non-être, résume M. KEITH, les sept Prāṇa (souffles) s'élevèrent sous la forme des Sept Sages : ils furent allumés par le Prāṇa au centre, *assumant l'activité d'Indra.* » [2] Souffles, feux, branches, poteaux, *ṛṣi*, aurores, exploits d'Indra, ce n'est encore là qu'une partie du riche vocabulaire dont dispose le *Brāhmaṇa* pour évoquer une expansion classificatrice dans le sein d'un organisme clos, — macrocosme ou microcosme indifféremment.

Une conséquence immédiate de ce parti pris vaut d'être notée ici. Nous avons fait voir que la structure du monde se réalisait dans le temps autant que dans l'espace, chaque orient étant daté. Transporté à l'étude de l'organisme vivant, ce principe a forcément conduit à attacher une grande importance à l'embryologie. On a voulu voir naître le corps d'une masse neutre, puis se gonfler et s'aménager en « orients », qui sont les souffles ou les sens : et c'est de cette façon qu'une conception pneumatique puis cyclique et solaire du monde a pu fournir à la physiologie indienne une méthode, on n'ose dire d'observation, mais en tout cas de réflexion qui prélude à certaines des acquisitions les plus valables de nos sciences naturelles. A une date il est vrai assez tardive, le *Harivaṃça*, où se conservent tant de données anciennes, fournira un clair exposé de la théorie. « Quand... l'embryon est arrivé à la taille d'une masse de chair, le Vent le pénètre, uni à l'Ame suprême, puis il émet et sustente les membres, en se développant, lui qui résidant dans le corps se divise en cinq parties en s'accroissant encore : prāṇa, apāna, samāna, udāna et vyāna. Prāṇa s'accroissant, accroît son premier séjour (le centre du corps de

(1) *Jaim. up. br.*, I, 28, 2 sq. L'essai assez gauche de mise en correspondance des 7 rayons avec les orients trahit le mélange de deux séries bien distinctes, celle des sept mondes (sept planètes peut-être, en tout cas sept rivières, etc.) et celle des quatre, cinq, six ou dix points cardinaux.

(2) KEITH, RPhVU., II, p. 454. Les italiques sont de nous.

l'embryon), apāna la partie postérieure du corps, udāna le haut, vyāna s'étend en tous sens, aussi samāna retourne-t-il en arrière [pour se concentrer] » (1).

A ce niveau, le thème du « gonflement » de l'embryon rappelle encore distinctement les principes de la cosmogonie pneumatique : les sources antérieures, naturellement moins riches en détails, sont par contre encore plus nettes sur ce point capital. L'*Aitareya āraṇyaka*, par exemple, décrit l'entrée du Souffle dans la personne humaine avec des expressions qui semblent toutes empruntées à ce genre de mythes. L'atmosphère, c'est-à-dire Vāyu, sépare le ciel et la terre, et de même l'haleine est placée dans le nez, entre la bouche, homologue à la terre et qui symbolise la partie inférieure de l'homme, et le front, réplique du ciel et siège de ce qui est le plus haut en nous (2). Terre, Vent, Ciel, personnifiés par Agni, Vāyu et le Soleil, à eux trois, c'est le « soufflet » des anciens mythes pneumatiques (3). Un peu plus loin, le même *Āraṇyaka* nous dépeint de nouveau l'entrée du Souffle, présenté cette fois-ci sous le nom de *brahman* ; il entre dans l'organisme par la pointe des pieds, et à mesure qu'il progresse, il gonfle le corps en y suscitant les organes. Il s'élève plus haut que les pieds et du coup engendre les deux cuisses. « Alors il dit 'Avale largement', et ce devint l'estomac. Alors il dit 'large place pour moi' et ce devint le thorax. » Il arrive enfin à la tête (4). Il est impossible, en lisant ce passage, de ne pas évoquer la formule classique prononcée par Indra à l'instant où Viṣṇu exécute sa marche cosmique : « Ami Viṣṇu, fais largement tes pas ! » (5) Dans la manière de voir adoptée par ce texte, le sac de peau qu'est le corps prend donc forme sur le modèle du grand sac cosmique.

Or, entre diverses expressions mythologiques à peu près équivalentes, Indra a été par excellence, à date ancienne, le protagoniste de la création cosmique : il n'a fait, croyons-nous, que conserver ce pouvoir dans des psychologies démarquées de la théorie du monde, et c'est ce que tend à montrer l'étymologie même du mot *indriya* « sens » ou « fonction sensorielle ». Comme le pilier cosmique d'Indra, identifié au feu (Agni) avec ses rayons, supporte l'univers, en sa répartition coordonnée, de même le dieu, par l'entremise des souffles qu'il « allume » dans notre personne, fait être les sens. Il ne saurait dès lors suffire, si l'on remonte aux sources de ces notions, de traduire *indriya* par pouvoir, puissance ou même régence (6) ; c'est puissan-

(1) Filliozat, *loc. cit.*, p. 415-16.

(2) A. B. Keith, *The Aitareya āraṇyaka*, Oxford, 1909 (Anecdota Oxoniensia Aryan series IX), II, 1, 2, p. 101-102 et p. 201-202 ; cf. Belvalkar — Ranade, *op. cit.*, II, p. 154.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 438.

(4) *Ait. ār.*, II, 1, 4 : Keith, p. 103 et 204.

(5) Oldenberg — Henry, *Religion du Veda*, p. 116, 190 sq., etc.

(6) Comme font les pâlisants, PTSD., s. v., cf. C.A.F. Rhys Davids, *Buddhist Psychology*², 1924, p. 121, 168, etc. Il va de soi que la restitution du nom personnel d'Indra à l'arrière-plan d'*indriya* a, pour des textes aussi tardifs que les *sutta* pâlis, une valeur étymologique assez lointaine.

ces d'Indra, fonctions indraïques que l'on devrait écrire : le nom personnel du dieu est essentiel, car c'est de son mythe que sort directement le vocable. Revenons en effet au début du Livre VI du *Çatapatha* : « Ce souffle qui est au milieu, y est-il dit, c'est Indra lui-même. C'est lui qui par son pouvoir (*indriya*) suscite (litt. allume : *indh*) les [autres] souffles, à partir du milieu... » (1). Témoignage catégorique, et qui éclaire parfaitement le processus : on a tiré un substantif au nominatif de cet emploi circonstanciel de l'instrumental (*indriyeṇa*), et les sens (*indriya*) ont eu un nom : nés de la force d'Indra, ils sont des forces d'Indra.



Mais ne commettons pas l'erreur d'identifier dès les plus anciens *Brāhmaṇa* et sur la foi d'une *Upaniṣad*, la liste des cinq sens et celle des cinq prāṇa. Il est sûr que les prāṇa excitent l'activité sensorielle ; mais leur définition est plus large.

On aura observé, dans les citations qui précèdent, que la correspondance des souffles et des sens n'est pas homogène dès le début. La série du *Çatapatha* est : souffle, parole, vue, ouïe et esprit ; ce ne sont pas les cinq indriya (*pañcendriya*) classiques que l'on trouve, par exemple, jointes aux karma-indriya (2) dans la *Bṛhadāraṇyaka upaniṣad* : toucher, goût, odorat, vue et ouïe, localisés dans la peau, la langue, le nez, les yeux et les oreilles ; comme l'observe justement M. Keith, dans ce passage, le mot d'indriya n'apparaît pas. La première mention serait fournie par la *Kauṣītaki upaniṣad*, II, 15 : le père, à l'instant de mourir, fait comparaître son fils, et lui transmet ses indriya. Le contact s'effectue de sens à sens (*indriyair indriyāṇi saṃspṛçya*) ou bien le père et le fils étant assis face à face, le premier confie une à une ses facultés au second.

Dans ce texte les catégories sensorielles (*vijñāna-indriya*) ne sont pas exactement les cinq sens, mais des éléments assez mélangés et tels à peu près que les énuméraient les sources plus anciennes : parole, souffle, vue, ouïe, goût. La série de la *Chāndogya*, relevée par M. Foucher était : vue, ouïe, parole, pensée — le cinquième terme devant sans doute être le souffle, en tant que principe sensoriel général, comme dans le *Çatapatha* (M. Foucher restitue 'toucher', mais c'est une glose). On voit assez aisément ce qui est arrivé. Les souffles étaient en relation avec les « ouvertures » de la tête : celles-ci sont sept ou cinq, suivant que l'on comptera les yeux et les oreilles pour deux ou pour un (3). Or la série des ouvertures et celle des sens interfèrent. Elles

(1) *Çat. br.*, VI, 1, 2 ; ed., p. 1-2 : SBE., XLI, p. 143.
(2) Supra, p. 852, n. 1.
(3) Keith, RPhVU., II, p. 453.

ont des termes communs et les yeux et les oreilles notamment ont sans doute répondu de tout temps, dans ces énumérations, à la notion de la vue et de l'ouïe. Mais à date ancienne nous trouvons la parole en relation avec la bouche à la place du goût, et on notera surtout que le toucher n'a aucune attache apparente avec le groupe primitif des ouvertures.

On peut finalement conclure de tout ceci que les souffles, dans leur rapport avec les « issues » du corps, ont du se voir nommés assez tôt des *indriya* ou « dépendances d'Indra » ; qu'une série purement sensorielle, interférant d'abord avec la précédente, s'est naturellement constituée concurremment avec elle, et l'a supplantée, à mesure que s'affinait la psychologie. En fin de compte, nous aboutissons à nos cinq [*vijñāna*-] *indriya*, qui ont des affinités profondes avec les prāṇa et se relient aussi au « pouvoir » d'Indra, mais sont relativement indépendants des listes anciennes.

Cette analyse (qui nous sera plus tard utile lorsque nous aborderons la donnée tantrique) était nécessaire pour débrouiller la relation des termes mythologiques et des termes psychologiques dans les systèmes — à tout prendre fort comparables — que le brâhmanisme et le bouddhisme ont édifiés sur des bases communes. Si psychologie et mythologie se disputent la priorité, il n'y a, croyons-nous, qu'à les renvoyer dos à dos. Les *Brāhmaṇa* et les *Upaniṣad* mettent des groupes de dieux en regard des groupes de souffles : il serait vain de se demander si cinq régents divins ont donné l'idée des cinq souffles ou si le contraire est arrivé ; mais c'est un même schématisme qui s'exprime dans l'une et l'autre notion. Fondées sur une répartition caractéristique et classificatoire dans l'espace et le temps, la mythologie et la psychologie ne se commandent pas véritablement l'une l'autre ; leurs coïncidences s'expliquent par leur référence à un schéma identique.

Des données naturelles, comme la collection physiologiquement bien définie des cinq sens, ont fini par s'imposer de place en place. Mais on peut dire que c'est au fond la notion synthétique des orients qui a organisé d'une part le collège des régents de l'espace, et de l'autre les souffles qui leur correspondent dans le microcosme humain. C'est si vrai, que dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, où des listes de souffles numériquement différentes se succèdent, on trouve habituellement auprès d'elles la mention connexe d'un nombre égal de « régions » ou de « directions » de l'espace, aussi bien que de saisons [1].

Sur ce schème fondamental, les *Brāhmaṇa* comme les *Upaniṣad* se sont complu à fixer des noms de personnages divins : nous avons observé cette addition à propos de l'ākāça, du soleil et d'Indra, trois termes se recouvrant et alternativement introduits dans des formules équivalentes. Le souffle central, qui est Indra, sera aussi Agni, et nous avons vu qu'il se propage et s'in-

---

[1] *Çat. br.*, VI, 7, 1, 16, 18 et 20 : six régions, six saisons, six souffles vitaux ; VI, 2, 2, 34, dix régions, dix souffles vitaux, etc.

sinue dans les souffles périphériques, devenus autant d'Agni particuliers. Cette unité est appuyée sur une diversité ; dans son sein, on peut aisément reconnaître une part de personnalité aux régents des orients dans le monde, qui sont aussi ceux des souffles dans l'homme. La *Chāndogya upaniṣad* les nommera : Āditya, Candramas, Agni, Parjanya et Vāyu.

Chapitre XV.

La reconstruction de Prajāpati et l'unité de l'univers.

Si l'on s'en tenait là, cet exposé laisserait échapper un élément que nous croyons fondamental : le principe d'unité coordonnant toutes ces répartitions orientées. En effet, la multiplicité des dieux, intégrée dans l'unité médiane, nous ramène à une idée que nous avions naguère dégagée des témoignages architecturaux. Agni est Agni sous des noms de dieux particuliers, dispersés aux quatre orients ; il est eux ; mais en même temps ils sont des formes subalternes, et se réalisent en lui : ils sont lui. Double mouvement d'expansion et de retour, où s'atteste une fois de plus l'ontologie (cette fois-ci mythologique) « de position », incorporée avec tant d'évidence dans les monuments cosmiques, ceints de leurs propres répliques. Mythologie, architecture et liturgie sont donc étroitement mêlées et ne sauraient s'expliquer séparément. Une simple remarque le fera pressentir : c'est du VIe kāṇḍa du *Çatapatha brāhamaṇa* que nous venons de tirer les documents décisifs sur la question des souffles, de leur analyse et de leur synthèse ; mais c'est des mêmes pages qu'était sortie auparavant l'explication des systèmes architecturaux : c'est que ce kāṇḍa est consacré en entier à la construction de l'autel du feu, centre des cosmologies synthétiques dont nous avons si souvent trouvé la trace au fond de la pensée de l'Inde.

L'essentiel de ces symbolismes est la reconstruction du Dieu-Tout, Prajāpati, dispersé lors de la création : l'autel sera sa personne restaurée, sous ce nom ou sous celui d'Agni, son « fils », qui lui est, en l'occurrence, identifié. Sous les apparences d'un verbalisme intarissable, le procédé adopté se réduit ainsi à une répartition complète et strictement régulière d'éléments orientés fixant, avec les directions de l'espace, toutes les parties de l'univers en lesquelles Prajāpati est morcelé. Le Dieu naît (ou plutôt renaît) de l'ordre de l'ensemble, au centre de cet ensemble. Tous les rites y convergent, et nous en avons assez dit à cet égard pour qu'il soit inutile d'insister [1].



Nous ne nous étendrons un peu que sur le quintuple sacrifice humain et animal (homme, cheval, bœuf, bélier et bouc), où le mécanisme religieux et cosmique

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 425 n. 1 ; supra, p. 611 sq., 775-789 etc.

est particulièrement distinct. Ce sacrifice sanglant suit immédiatement le récit de la naissance d'Agni. Tous les êtres, qui sont, dans leur diversité, identiques aux saisons (*tad yāni tāni bhūtāni ṛtavas*) et en même temps qu'eux Prajāpati, qui, en son unité, équivaut à l'année (*saṃvatsara*), tous ensemble donc, les êtres et Prajāpati engendrèrent dans l'Aurore (*Uṣas*) un enfant qu'elle porta un an. A peine né, le jeune garçon se mit à pleurer, et demanda qu'on le nommât. « [Prajāpati] lui dit : 'Tu es Rudra'. Et parce que [Prajāpati] lui a décerné ce nom, Agni a assumé la forme correspondante. Car Rudra est Agni... » Il reçoit de même successivement les noms de Sarva, Paçupati, Ugra (= Vāta), Açani, Bhava, Mahān Deva et Īçāna : soit huit noms au total. « L'enfant entra dans ces [huit] formes successivement. On ne le voit jamais sous l'aspect d'un enfant : c'est qu'il est entré successivement dans ces formes (*tāni hi rūpāṇy anupraviçat*) (1). Pour échapper à Prajāpati, le dieu ainsi formé se cache dans les cinq êtres sacrificiels. « Il devint ces animaux » (*sa ete pañcapaçavo 'bhavat*). Mais Prajāpati le reconnaît en eux, et entreprend de se les intégrer. « Il réfléchit et se dit : 'Ils sont Agni ; je vais me les identifier'. » (2) Dans son désir d'intégrer ces animaux à sa personnalité, c'est-à-dire évidemment à la personnalité sacrificielle que tout le rite vise à lui constituer, il forme d'abord le projet de vouer les cinq victimes à cinq dieux différents : l'homme à Viçvakarman, le cheval à Varuṇa, le bœuf à Indra, le bélier à Tvaṣṭṛ et le bouc à Agni. Pour comprendre ce point, il importe de ne pas perdre de vue qu'à cet instant Prajāpati, « épuisé » par la création, s'est dispersé dans celle-ci, et éminemment dans les dieux issus de lui qui en sont les régents. Or les cinq noms qu'on vient de lire forment un groupe cohérent. Agni est le dieu qui gouverne l'Orient, comme Varuṇa l'Occident. Indra est le régent normal du Sud ; le Nord est habituellement dévolu à Soma : il semble que Tvaṣṭṛ le remplace ici (3) et le cinquième dieu, Viçvakarman, nommé le premier dans le texte, est obligatoirement au centre : « créateur » ou « constructeur de toutes choses », pourvu de quatre visages tournés vers les quatre vents du

---

(1) *Çat. br.*, VI, 1, 3, 8-19 ; SBE., XLI, p. 158-161.

(2) *Ibid.*, VI, 2, 1, 5 ; EGGELING, p. 162, traduit « I will fit them unto my own self » et en note « I will make them part of mine own self (*imān evātmānam abhisaṃskaravai*) ». Il relève l'interprétation contraire de DELBRÜCK : « I will make myself to be these, change myself into these ». Il est évident que le rapport d'identification est réciproque ; cependant l'interprétation d'EGGELING nous semble légèrement préférable, étant d'autre part fondée grammaticalement sur l'analogie de VI, 8, 2, 1. C'est qu'il nous semble difficile, dans ce texte conçu pour illustrer le retour de toutes choses en Prajāpati, d'interpréter *abhisaṃ°* comme la marque d'un mouvement contraire du Dieu central vers les êtres périphériques. Prajāpati est dispersé ; il faut en réunir les parties : nous allons voir comment le sacrifice des cinq êtres y pourvoit.

(3) Soma et Tvaṣṭṛ sont d'ailleurs en étroit rapport : « Tvaṣṭṛ is especially a guardian of Soma, which is called the mead of Tvaṣṭṛ, *RV.*, I, 117, 22. It is in his house that Indra drinks Soma... » MACDONELL, *Vedic Mythology*, p. 116 ; en plaçant au Nord du diagramme orienté la « maison » de Tvaṣṭṛ, on y met donc le Soma à son orient normal.

monde, son nom devient dans le Veda tardif l'épithète de Prajāpati lui-même, en son activité totale. Ces cinq divinités constituent ainsi un schéma complet des cinq orients, c'est-à-dire un pentagramme représentatif du monde. Ils symbolisent la division de Prajāpati, l'état où il se trouve au terme de la création, et au début du rite qui doit le restaurer. Le Prajāpati « épuisé » des premières pages du kāṇḍa VI, lorsqu'il se dispose à sacrifier à ces cinq dieux, tombe donc dans une erreur qui lui serait fatale. Il a perdu sa personnalité, il l'a dispersée en des dieux multiples, dont ceux-là sont les représentants. Loin de ressaisir cette personnalité, il en consacrerait au contraire la destruction en leur adressant son quintuple sacrifice. Tel est le danger auquel l'expose l'obnubilation de son esprit, que la fatigue accable. Mais la réflexion lui vient à temps. « Il se dit : 'Voilà que je veux sacrifier pour des divinités multiples (*nānā*) ; mais je désire, moi, les formes d'Agni. Eh bien donc, je sacrifierai ces [victimes] aux Agni (*agnibhyaḥ*), que je désire !' » (1) On n'est pas sans saisir le fil de ces réflexions. S'il veut entrer dans les « formes » d'Agni, c'est en tant qu'Agni les unifie en un être unique où cet Agni se retrouvera lui-même (2). Prajāpati, pour se retrouver lui aussi, devra réabsorber rituellement les dieux qui sont sortis de lui. En sacrifiant aux cinq régents, il eut donné au contraire son aval à leur dispersion. Mais Agni est déjà devenu, à la fin du précédent kāṇḍa, un dieu synthétique, fait de huit dieux dont il porte les noms. Ici, par un symbolisme analogue, il est entré dans cinq êtres distincts, ceux-là mêmes que l'imprudent Prajāpati allait sacrifier à Viçvakarman, Varuṇa, Indra, Agni et Tvaṣṭṛ, dieux du monde divisé. Agni, en face de ceux-ci, est unique dans les cinq victimes, de même qu'à son baptême il s'était fait le principe central où s'était réunie la nature de huit dieux. Bien mieux, on devine que ces huit dieux, plus Agni lui-même en leur centre, sont ceux des huit « régions » (3). Ils constituaient donc déjà un autre diagramme ésotérique de la totalité du monde équivalent au pentagramme, et Agni, en s'identifiant à

(1) *Çat. br.*, VI, 2, 1, 6 ; ed., p. 54 ; SBE., XLI, p. 162-163.

(2) *Ibid.*, VI, 1, 2, 21 ; SBE., XLI, p. 153.

(3) « Ce sont les huit formes d'Agni ; l'Enfant (*kumāra*) est le neuvième : [eux et lui ensemble] ils constituent la triplicité d'Agni » (*Çat. br.*, VI, 1, 3, 18 ; ed., p. 43 ; SBE., XLI, p. 160) : c'est-à-dire, comme le note EGGELING en suivant SĀYANA, que celui-ci est avec eux trois fois trois. Or il est constant que cette division d'Agni en neuf Agni répond à une division de l'espace en neuf régions (les quatre points cardinaux, les quatre points collatéraux et le centre), correspondant d'ailleurs dans le corps humain, à neuf « souffles vitaux » (VI, 3, 1, 21 ; 4, 2, 5 ; 8, 2, 10 : « il y a neuf orients, Agni est les orients ; il y a neuf prāṇa, Agni est les prāṇa. . . *nava diço diço 'gnir nava prāṇāḥ prāṇā 'gniḥ*. . . » ed., p. 452 ; SBE., XLI, p. 296). Les huit dieux en qui se répand Agni neuvième, ce qui fait un total de neuf « Agni », sont donc évidemment les dieux des huit points du compas, et lui du centre. A l'exception d'Açani, remplacé par Bhīma, cette liste de noms subsistera d'ailleurs dans la littérature sectaire (*Purāṇa*, etc.), où elle s'appliquera aux huit dieux régents des points cardinaux et intermédiaires, qui sont huit formes de Çiva.

eux, avait dès lors secrètement réalisé à son profit le processus d'unification qu'ici Prajāpati ambitionne pour lui-même: voilà bien pourquoi Prajāpati court après Agni, afin de l'absorber, et pourquoi Agni se cache. C'est d'ailleurs le thème fondamental du rite, qu'une fois Agni (c'est-à-dire l'autel) bâti d'éléments représentatifs des parties du monde (parties de temps comme d'espace), cet « Agni » est Prajāpati.

La succession des opérations se montre ainsi clairement. Agni est devenu les cinq victimes [1]. Prajāpati se saisit de celles-ci et les sacrifie ; en même temps il construit un autel composé de cinq couches : il identifie les cinq animaux et les cinq couches [2]. Mais ils étaient déjà identifiés aux cinq parties d'Agni, ou à cinq Agni. En faisant un autel unique avec les cinq couches, qui sont les cinq victimes, qui sont les cinq Agni, Prajāpati a donc bâti un Agni unique. Magiquement, cet Agni devient lui-même. Le texte est donc transparent, qui dit que : « [les victimes] sont cinq ; car il y a les cinq Agni, qui sont les [cinq] couches ; c'est donc pour ceux-ci qu'il crée ces cinq demeures. Ce que voyant, Agni vient à lui. » [3]

Les cinq Agni en question, qui retrouveront une unité par leur mise en ordre dans le système, sont répartis entre les cinq saisons et par conséquent président aux cinq orients. « Assurément, ces [cinq] couches sont les saisons. » [4] Or, quand on a disposé les saisons dans l'ordre de la pradakṣiṇā cosmique, nous savons que de cet arrangement des unités d'ordre inférieur est née « par position » l'unité d'ordre supérieur : ici l'année, qui sera Agni en son unité. « L'autel du feu a cinq couches, [chaque couche est une saison], les cinq saisons font une année, et Agni est l'année » [5]. Prajāpati lui-même est essentiellement l'Année : le voilà donc reconstitué.

(1) VI, 2, 1, 4, 12, etc.

(2) VI, 2, 1, 11, 16.

(3) « *Pañca bhavanti — pañca hy ete 'gnayo yad etāç citayas tebhya etat pañcāyatanāni nidadhāti tad enaṃ paçyan Agnir upāvarttate* », VI, 2, 1, 16 ; ed., p. 57 ; SBE., XLI, p. 159-160.

(4) « *Ṛtavo haite* », VI, 2, 1, 36 ; ed. p. 62 ; SBE., XLI, p. 170.

(5) « *pañcacitiko 'gniḥ pañcartavaḥ saṃvatsaraḥ saṃvatsaro 'gniḥ* », VI, 8, 1, 15, ed. p. 440 ; SBE., XLI, p. 293 ; il y a un jeu de mots : agni = autel du feu et Agni = le dieu. L'autel (agni) a cinq couches ; comme celles-ci s'identifient aux cinq saisons, l'autel (agni) égale l'année. Mais dès lors Agni est l'année (puisque l'agni l'est !) et l'Année, c'est Prajāpati : l'opération rituelle est réussie. Ces énoncés purement verbaux ont donné l'impression que la pensée indienne s'y était perdue en platitudes. Mais la comparaison constante des monuments aux textes prouve que sous ces calembours, simples artifices ésotériques et mnémotechniques, des conceptions fort anciennes et d'une tenue philosophique honorable se perpétuaient. La notion qualitative du temps et de l'espace, conjointement saisis, avec l'ontologie relativiste qui s'y attache, mérite l'examen, et le soutient. Ajoutons à ces considérations un peu abstraites l'intérêt que peut présenter leur mise en rapport avec le fond ethnographique auquel nous les avons précédemment rattachées : car nous saisissons ici la transposition brâhmanique la plus systématique de la notion de l'héritage par confusion de personnes, qui dominera dans le bouddhisme les relations de Çākyamuni et de Maitreya.

En absorbant Agni, Prajāpati s'est assimilé la structure spatio-temporelle. Ou plutôt il récupère avec elle sa propre nature qui est celle de l'Année, d'abord divisée pour donner lieu et substance aux espaces et aux temps qualifiés, mais retrouvant cependant une manière d'unité religieuse par la présence d'Agni (c'est-à-dire du sacrifice) en tous les points de l'étendue, et à chaque moment de la durée. C'est là ce que consacre l'établissement de l'autel du feu, qui en fin de compte est, à travers Agni, Prajāpati, soit l'Unité, religieusement recomposée, après avoir été cosmogoniquement pulvérisée :

« Or ce Prajāpati, qui était tombé en morceaux, c'est l'Année ; et les cinq parties de son corps tombé en morceaux (litt. les cinq « corps » tombés en pièces), ce sont les saisons. Cinq saisons, cinq couches : ainsi, quand on empile les couches, c'est avec les saisons qu'on [re]construit [Prajāpati]...

« Or ce Prajāpati qui est l'Année, et qui était tombé en morceaux, c'est le Vent purificateur qui souffle par ici ; et ces cinq parties de son corps tombé en morceaux, qui sont les saisons, elles sont aussi bien les orients. Cinq orients, cinq couches : ainsi quand on empile les couches, c'est avec les orients qu'on [re]construit [Prajāpati]...

« Or il est dit : Prajāpati, tombé en morceaux, interpella les dieux : 'rétablissez-moi !'; les dieux dirent à Agni 'en ta personne nous soignerons Prajāpati, notre père'; [Prajāpati] déclara : 'J'entrerai donc en lui, en tant qu'il sera complet'; 'Soit', répondirent-ils. Et voilà pourquoi on le nomme Agni, tout en étant Prajāpati. » [1]

Ce passage confirme l'identification des cinq orients aux cinq saisons dans le cycle de l'année. Il démontre aussi d'une manière définitive le mécanisme d'identification, partie à partie puis *in toto*, de Prajāpati avec Agni. Il y a cinq Agni. En les mettant, selon la norme, aux cinq orients, ils prennent la « date » de ces orients, deviennent les cinq saisons et recomposent une année. Agni s'est ainsi fait l'Année, par leur synthèse : il sera l'Agni unique, commun à tous les êtres (*vaiçvanāra*), le tronc dont tous les foyers cultuels sont issus comme autant de branches [2]. On a donc avec lui reconstruit un monde. Toutefois ce n'est qu'un univers rituel, tout en valeurs religieuses. Il équivaut au monde réel, émis de son corps par Prajāpati, mais par une identification uniquement magique : en Agni, Prajāpati est reconstruit, mais sur un autre plan, tout comme l'autel est l'Univers, mais sur un autre plan. Le sens profond de ces dispositions ne doit plus nous échapper. Le rite accompli par chaque sacrifiant tend à s'égaler à l'univers. Mais il n'y parvient qu'à sa date et à sa place, c'est-à-dire qu'il en reste un simple reflet, ou mieux qu'il travaille à le renforcer, mais ne trouve de réalité qu'en lui. De sorte que tous les autels que l'on peut construire n'entrent

---

[1] VI, 1, 2, 18, 19, 21 ; ed., p. 20-21 ; SBE., XLI, p. 152-53.

[2] Cf. *Çat. br.*, VI, 6, 1, 5 sq., à interpréter en s'aidant de VI, 1, 3, 8.

pas en conflit mais en composition, et se rejoignent dans l'unité du cosmos total, religieusement interprété comme un Sacrifice incessant (1).



Donc, cinq Agni, un au centre, et quatre aux points cardinaux, et qui tous ensemble ne font qu'un : mais c'est le schéma qui nous est apparu pour la première fois à Sārnāth, où la grande roue absorbait les quatre autres dans son symbolisme central. On voit combien le dispositif est d'application aisée et rigoureuse à la façon dont l'Inde a entendu la physiologie et la psychologie. Pourtant on entrevoit une différence entre les deux ordres de conceptions. La théorie psychologique amenait bien à répartir en souffles « orientés » le souffle vital, et en sens spéciaux la sensibilité totale, à l'image des orients dans le monde. Mais à l'opposé des applications astronomiques, où la variété est perçue, l'unité supérieure conclue seulement, ici la totalisation des parties est l'objet d'une expérience mentale : on sent l'unité de la personne de la manière la plus directe. Le premier souffle à la naissance peut bien être conçu comme se divisant lorsque la vie s'organise : il a nécessairement été un d'abord, il reste un par le sentiment que nous en avons, et enfin dans le dernier souffle, tous les souffles conflueront. Cette unité des sensations dans une personne qui sent, en tant que théorie philosophique est peut-être relativement tardive, mais sa perception va de soi.

Nous avons essayé de déterminer l'origine et l'histoire des premières tentatives faites pour introduire le système cosmologique dans l'étude de l'homme. Or, une fois atteint ce premier stade, il est évident que la pensée indienne, trouvant toute formée dans la personne la connaissance de l'unité, si difficile à maîtriser dans la nature, devait être conduite à chercher par contre-coup dans cette expérience psychologique, plus directement ouverte à une méditation assidue, une authentique révélation de l'Univers lui-même. L'Un dans le macrocosme, qu'on nommait le brahman, et l'Un dans le microcosme humain, qu'on nommait l'ātman (2), se réfléchissaient désormais l'un

(1) On se reportera à la division du corps de la Loi du Buddha en 84.000 sections, et autant de stūpa, qui à eux tous le reconstituent en son unité (supra p. 683-684).

(2) Mot qui à l'origine désignait aussi le souffle. Sur le Prāṇa et l'Ātman, M. FILLIOZAT a quelques lignes excellentes : « Les Upaniṣad ne manquent point de passages qui les identifient complètement. Tous deux désignaient... à l'origine un souffle et ils sont devenus l'essence de l'être vivant quand on a cru s'apercevoir que la vie était un souffle. Les deux mots étaient au fond synonymes mais prāṇa insistait sur la nature pneumatique de l'entité que tous deux désignaient ātman insistait sur sa qualité d'essence. De ce fait, tandis que le concept d'Ātman devenait celui d'être en soi, le concept de Prāṇa restait plus matériel et concret. Précisément deux méthodes de salut dominent l'activité religieuse de l'Inde quoiqu'elles ne la représentent pas toute entière : l'identification à l'Ātman par la « connaissance » parfaite, et la discipline pratique du yoga, qui vise à réaliser dans l'adepte, par une action physique prenant en partie l'aspect d'une régulation respiratoire, le parfait rassemblement (yoga) des forces organiques en une unité supérieure identique au Prāṇa, la Force cosmique. » (*loc. cit.*, p. 429.)

l'autre. Selon un jeu d'inductions réciproques, comme nous en avons si souvent observé dans ces développements religieux, chacun empruntait à l'autre ce qui pouvait le plus heureusement le compléter. La doctrine du monde, transportée dans le corps, incitait à y reconnaître analytiquement un assemblage coordonné de forces; la perception de l'unité personnelle, élaborée en dogme et projetée sur l'Univers, y renforçait la connotation synthétique d'unité. En leur opposition, ces deux ordres de spéculations sont donc complémentaires.

Par le fait, de même que le processus universel est doublé rituellement par le cérémonial de l'*agnicayana*, de même l'un et l'autre sont imités par la vie même de la créature, aussi bien qu'ils l'imitent : la correspondance est constante dans les chapitres que le *Çatapatha* consacre à l'autel du feu, et où on a vu que les régions de l'espace et les souffles vitaux vont de pair. Car il ne faut pas oublier que si l'un des buts de l'opération est l'édification de Prajāpati, l'autre, d'une importance non moindre et plus directe, est l'identification du sacrifiant à ce Prajāpati : il se crée un corps rituel. Là est le lien profond qui unit l'homme (puruṣa) au Dieu-Tout (Puruṣa) (1).

Il en résulte, par raison d'homothétie, que les cinq Agni, qui sont cinq Souffles, en même temps qu'on en fait les régents des Orients, deviennent, et par cela même, les régents des facultés humaines. Il n'y a là, projeté sur deux plans, qu'un système.

Chapitre XVI.

Des cinq Agni aux cinq Jina.

Une unité définie par la répartition coordonnée des parties en lesquelles elle s'est rompue, mais parties qui par leur ordre spatio-temporel la maintiennent, et qui s'orientent vers un retour en son sein, où en les reprenant, elle les anéantira, pour autant qu'elles avaient acquis un être distinct : ce schéma philosophique est du bouddhisme qui se prépare. Une pareille ontologie de position, avec ses lointaines attaches, constitue historiquement une préface au *relativisme* étudié avec tant de profondeur par M. le Prof. Stcherbatsky. Il ne serait ni très difficile ni peut-être très long de retracer l'enchaînement des deux doctrines.

L'ātman, source du réel, ne l'était pas au même titre que ses parties, puisque la matière est qualification, et que la qualification est fonction de catégories constituées elles-mêmes par la division de l'un dans le schème spatio-temporel. Lorsqu'en l'ātman se rejoignent ses composantes, qui, selon les tables du vulgaire, sont le réel, elles perdent leur réalité matérielle : fin des classifications, fin de la matière. L'ātman est donc, en ce

(1) Supra, p. 609-612, 618 sq., etc.

sens, une résultante qu'on peut dire idéale. D'autre part, si c'est à titre de résultante qu'il nous est seulement connaissable, à nous qui partons de la matière, il sera obligatoirement situé, dans le progrès de notre spiritualité, au terme d'une composition réglée qui le fera apparaître comme l'ordre final et suprême de ses parties: toute la construction de l'autel du feu est l'expression matérielle de cette synthèse. Nier l'ātman central et résoudre l'être en ses parties, comme l'a fait l'école bouddhiste, n'est plus dès lors une aussi grande révolution qu'on le pourrait croire. La structure du système n'est pas changée : il faut toujours partir des composantes concrètes, et s'élever jusqu'à un point d'où, d'une part, on les ait devant soi complètement apparentes, intelligibles à fond en leur connexion, et où d'autre part on touche à une vérité qui soit au delà de ces apparences et les détruise. Avec le bouddhisme, la définition du *summum bonum* a peut-être un peu changé, mais il se localise toujours au même point. L'échafaudage de la méditation indienne est partout à peu près pareil à lui-même, et l'architecture mystique, qu'elle les réalise en bois, briques ou pierre, construira uniformément, à l'usage des diverses religions, toujours des *monts* cosmiques. On allait jadis à l'ātman, identifié au brahman ; on tend maintenant vers le nirvāṇa. Mais l'analogie va plus loin et se poursuit jusque dans le développement médiéval des doctrines : en même temps que dans les religions brâhmaniques sectaires l'ātman a prétendu rejoindre, pour s'y fondre, un dieu personnel plutôt qu'une abstraction, le Mahāyāna n'a-t-il pas peuplé le nirvāṇa, ou ses approches, de Jina accueillants, dont Amitābha est le type ?

En dépit de ces personnifications, il semble qu'à la pointe des choses, à la cime marquant la culmination et la cessation de l'existence — gardons ces deux expressions, à la fois cosmologiques et architecturales — les religions indiennes maintiennent cependant plus ou moins fermement un lieu abstrait où aboutit le processus universel. Ce n'est ni l'être ni le non-être ; à l'origine, ce lieu paraît n'avoir été que le concept proprement magique d'un changement de plan. Porte du Dieu, dès Babylone ; mais alors la pensée magique n'allait au delà que pour se représenter le monde des dieux à l'image du nôtre. L'Inde a voulu, par moments du moins, écarter cette solution facile, et penser la transcendance pure: idée à laquelle il lui était difficile de se tenir sans la dénaturer, comme nous tenterons de le montrer par la suite. Mais pour l'instant cet ordre de recherches nous éloignerait par trop des thèmes mythiques et architecturaux sur lesquels a reposé jusqu'ici notre argumentation. Nous nous en tiendrons donc à des données qui font image, et nous continuerons à ne prendre en considération la théorie abstraite que dans la mesure où elle est indispensable à l'intelligence des faits rituels ou techniques. Ce parti n'est d'ailleurs nullement arbitraire : il servira même à faire mieux apparaître combien fortement le rituel et les formules architecturales attestent l'homogénéité globale du bouddhisme et des autres religions indiennes, en dépit des conflits sectaires, et pour ainsi dire au-dessous d'eux.

Disons seulement que les écoles bouddhiques s'opposent surtout entre elles et diffèrent des doctrines brâhmaniques par l'interprétation divergente d'une

transcendance cosmique restée toujours, au fond, de même nature, car elle n'a cessé de se régler sur la conception concrète de l'unité suprême, que nous avons vu dominer tous les cosmogrammes indiens tant rituels qu'architecturaux : ces oppositions suffisent sans doute pour établir une distinction morale et religieuse très nette ; mais la cohésion de la pensée de l'Inde n'en reste pas moins certaine, du fait qu'à travers de telles variantes le système élémentaire ne change guère, en dehors des modalités de la reconstitution synthétique ; les répartitions et les classes analytiques du cosmos sont toujours demeurées à peu près les mêmes. S'il y a plusieurs religions et plusieurs métaphysiques dans l'Inde, il n'y a véritablement qu'un seul vocabulaire cosmologique et psycho-physiologique et il n'y a, en dernier ressort, qu'une architecture, sous des formes variables dans le détail : n'avons-nous pas reconnu en effet que les stūpa et surtout les stūpa composés, comme les temples ceints de leurs propres répliques, et comme déjà les briques au pourtour de l'autel du feu elles-mêmes, établissent des versions spatio-temporelles identiques du chronogramme structural du monde, — voire que celui-ci a ses sources architecturales lointaines en Mésopotamie aussi bien que ses antécédents les plus directs dans une religion du pouvoir et une politique dont l'ethnographie nous conserve des traces ?

L'antique symbolisme des orients, en leur liaison avec les temps du monde, reste lisible jusqu'au centre des dogmatiques sectaires les plus différenciées, telles la théorie transcendante des Jina ou la reconstitution de Prajāpati à l'aide des cinq Agni, fondus en un Agni unique. Les noms et la substance éthique et religieuse — autrement dit le contenu — ont pu changer : le cadre est resté le même.

Il en a été à peu près de même d'un autre thème emprunté par le védisme tardif à des cosmologies rudimentaires : le monde comme un sac, où s'ouvre l'espace, matrice de toutes choses, quand survient le Vent, à l'aube de la création. Le *Çatapatha* en reparle plus d'une fois, assimilant Prajāpati à Vāyu, en tant qu'il engendre les régions de l'espace [1], ou encore faisant de Mitra, dieu solaire, — nous avons expliqué ce syncrétisme, — un Vent créateur [2]. L'œuf de Prajāpati, cette bulle d'air dans l'eau, où tout est contenu, exprime lui aussi à sa manière et non moins clairement la dilatation pneumatique : et nous savons enfin que le Bouddhisme a repris l'image pour modeler sur elle son stūpa, gros du mont cosmique [3]. Il est même bien possible que l'étymologie primitive, si controversée, du mot *nirvāṇa*, nous ramène aux mêmes conceptions : il serait conçu à l'image d'un souffle « passant en dehors » de l'enveloppe du saṃsāra [4]. Parallèlement, dans la théorie brâhmanique, ce

(1) VI, 1, 2, 19.
(2) VI, 5, 4, 14.
(3) *BEFEO.*, XXII p. 377 sq.
(4) Nous reviendrons plusieurs fois sur ce point important.

sont les souffles, ou, dans l'homme, les fonctions sensorielles, qui étayent et tiennent ouvert le sac cosmique, ou le sac de peau limitant le microcosme, et la transcendance se nomme *brahman*.

Or ce qui apparaît de la sorte, n'est-ce pas la combinaison des deux thèmes ? Le diagramme des orients complète et précise le symbolisme de la poche cosmique, en s'y incorporant. Il passe à l'intérieur et maintient ouvert le monde : et c'est bien pourquoi les cinq orients ont été si souvent comparés, comme les dieux créateurs du Veda, à un arbre dont le tronc et les branches étayent le monde en son extension. La formule bouddhique de la pyramide sous le stūpa fixe la même image, encore que ce soit à l'aide d'un matériel allégorique renouvelé. La pyramide orientée est, avec ses cinq pointes, le pentagramme des orients géométriquement réalisé, à l'état pur, dans l'espace ; elle étaie intérieurement la création, l'illusoire création : et voilà tout le symbolisme du stūpa, fait, à certains égards, d'idées pré-bouddhiques à peine remaniées. C'est là une première transposition, relativement aisée, si l'on observe toute la différence des valeurs morales à l'armature des deux systèmes. Est-il permis de se représenter un second transfert de ce symbolisme, en passant du stūpa ancien, celui d'Açoka ou celui des Cinghalais, à celui des Népâlais et des Tibétains, ou déjà aux stūpa mahâyânistes de l'Inde, qui, par leur iconographie, préparent l'ordonnance somptueuse du Barabuḍur, avec ses terrasses placées sous le signe des Jina ? En un sens, ceux-ci ne sont qu'une nouvelle figuration du diagramme spatio-temporel du cosmos et de son évolution. Ont-ils donc, comme le voudraient nos thèses, assumé à leur tour le rôle d'étais au sein de l'expansion du monde ? Dans le temps, c'est assez clair, puisqu'ils président chacun à l'une des grandes périodes de la création. Simultanément, ils se répartissent par ailleurs les régions de l'espace. Mais peut-on dire qu'ils les créent, et qu'ils maintiennent « ouvert » entre eux cet espace dont ils délimitent l'étendue ? Leur position symbolique aux orients du stūpa tendrait à le suggérer : ils y remplacent en effet les rosaces hélio-planétaires, celles du pilier de Sārnāth, que nous avions naguère reconnues dans le dispositif des stūpa cinghalais, et qui manifestement y jouaient ce rôle de fixation. Et on ne manquera pas d'observer, à l'appui de ces vues, que l'on retrouve dans le système des Jina, et en particulier dans leur application au stūpa, la disparité essentielle maintes fois relevée entre les quatre « pointes » horizontales et l'orient sublime des combinaisons antérieures. A Sārnāth, quatre petites rosaces définissent le plan de base, que domine la roue faîtière ; à Ceylan, quatre joyaux sont répartis en carré au-dessous d'un cercle de cristal, emblème du haut du monde. Nous connaissons à présent le sens et la portée de ces arrangements : les quatre sommets de la figure horizontale, matériellement réalisée sur cette terre, servent à déterminer, au-dessus et à l'aplomb du centre, l'emplacement du suprême mystère, la « porte » ou la « pointe » terminant le cosmos. Mais c'est exactement de la même façon que nous voyons figurer, à la base du stūpa mahâyâniste, l'image des quatre Jina des orients horizontaux, tandis que le Jina du point

d'en haut, Vairocana, reste d'ordinaire invisible : il est réputé mystiquement inclus sous la coupole. Il se définit (tout comme naguère la cime du mont cosmique caché dans la coupole) comme une construction idéale à laquelle on aboutit pour ainsi dire géométriquement, à partir d'un schéma concrètement réalisé dans un plan de base, qui est le plan terrestre des plus anciennes cosmogonies. Nous rencontrons donc bien les cinq Buddha transcendants, comme avant eux les cinq régents planétaires, aux extrémités de l'expansion spatiale. Leur groupement se ressent encore des anciennes structures pneumatiques, antérieures au schème hélio-planétaire et qui se perpétuent en lui. Il va d'ailleurs nous être aisé de trouver dans les textes une confirmation décisive de ces inférences archéologiques : nous conclurons sur cette preuve le présent chapitre.



Le plus considérable des tantra bouddhiques est sans doute le *Tathāgataguhyaka* ou *Guhyasamāja Tantra*, qui figure aux côtés de textes comme le *Saddharmapuṇḍarīka*, le *Lalitavistara* ou l'*Aṣṭasāhasrikā Prājñapāramitā* dans la liste des neuf livres sacrés du Népāl (1) : M. BHATTACHARYYA vient de le publier dans la collection de Gaekwad (2). Peut-être est-il un peu optimiste de faire remonter la rédaction de l'ouvrage au IIIe siècle de notre ère et de lui assigner pour auteur l'illustre ASAṄGA (3) ; l'ouvrage est en tout cas cité

(1) Eug. BURNOUF, *Introduction*, p. 68 sq. ; M. WINTERNITZ, *Geschichte der Indischen Litteratur*, II, Leipzig, 1920, p. 230, 262, 274.

(2) B. BHATTACHARYYA, *Guhyasamāja Tantra or Tathāgataguhyaka*, G. O. S., n° LIII, Baroda, 1931.

(3) Les recueils de Sādhana mettent sous le nom d'un Ācarya nommé ASAṄGA une formule où sont énumérés les cinq Jina. Ceux-ci (dont certains sont cités déjà dans le *Lotus*, les *Sukhāvatī vyūha*, etc.) semblent former groupe à part pour la première fois dans le *Tathāgataguhyaka*. Or cet ouvrage est un tantra, et la tradition chinoise et tibétaine veut qu'ASAṄGA ait reçu de la bouche de Maitreya les premiers tantra. M. BHATTACHARYYA en conclut qu'il est l'auteur de notre texte. Il écarte l'objection qu'il a bien prévue : il n'est pas prouvé que l'auteur du sadhāna est l'ASAṄGA du IIIe siècle A. D. Mais comme on ne connaît pas d'autre ASAṄGA, dit M. BHATTACHARYYA, l'identification ne peut faire de doute. Cette inférence est un peu abrupte. La charge de la preuve incombe, quoiqu'en dise le savant éditeur, à celui qui propose l'identification, plutôt qu'elle n'incombe à ses critiques. Toutefois on ignore trop complètement l'histoire du tantrisme pour que toutes les chances soient contre les conclusions de M. BHATTACHARYYA. On sait que TĀRANĀTHA a enregistré une tradition d'après laquelle les textes tantriques seraient restés secrets pendant plusieurs siècles entre ASAṄGA et DHARMAKĪRTI et ne se seraient vraiment répandus que sous la dynastie des Pāla [A. SCHIEFNER, *Tāranātha's Geschichte des Buddhismus in Indien*, 1869, p. 201, cf. p. 104 sq. et 275 ; H. KERN, *Manual of Indian Buddhism* [Grundr. d. Indo-Arischen Phil. u. Altertumskunde, III, 8], Strasbourg, 1896, p. 133 ; BHATTACHARYYA, *Guhyasamāja*, p. XXXV ; *BEFEO.*, XXVIII, p. 202].

par Çântideva (¹), et on ne peut guère en ramener la composition plus bas que le VIᵉ siècle, ce qui en ferait déjà une source du plus grand intérêt pour l'étude du système des Jina. La révélation en est attribuée à une forme transcendante de Çākyamuni, dénommée « le Diamant de la Pensée de Bodhi » (*Bodhicittavajra Tathāgata*); la scène initiale de la prédication se place en effet dans « la matrice du diamant intime de la pensée, de la parole et du corps de tous les Tathāgata » : on nage là en plein tantrisme. L'opération rituelle formant le véritable fondement de l'affabulation aboutit à la constitution d'un maṇḍala des cinq Jina (M. Bhattacharyya a très bien reconnu dans ce cercle magique « le prototype en miniature des grands stūpa » népâlais) (²). C'est de l'esprit du Buddha Diamant de la Pensée de Bodhi que toute cette fastidieuse fantasmagorie est émanée : en s'absorbant dans une certaine méditation dite *jñānapradīpavajra*, ou Diamant de l'Eclairement du Savoir, et en prononçant la formule magique dite *Vajradhṛk*, il se transforme instantanément : il devient le Jina Akṣobhya. En recommençant, avec d'autres méditations et d'autres mantra, il se change de même à tour de rôle en Vairocana, Ratnaketu (= Ratnasambhava), Amitābha et Amogha (= Amoghasiddhi). Ce sont les cinq Jina classiques, mais ici, le mot vajra est constamment ajouté à leur nom : Vairocanav°, Akṣobhyav°, Ratnaketuv°, Amitav° et Amoghav° ; selon la doctrine des tantra, ce suffixe indique leur communauté de nature, qui est l'essence du diamant (ou de la foudre : *vajra*). D'autre part et bien que foncièrement unis en cette substance mystique, ils se différencient en un système orienté, celui-là même que nous a fait reconnaître l'archéologie népâlaise. Chacun devient par conséquent le chef d'une « famille » caractérisée par un emblème (la roue, ou *cakra* pour Vairocana, le *vajra* pour Akṣobhya, le joyau, *ratna*, pour Ratnaketu, le lotus, *padma*, pour Amitābha et le glaive, *khaḍga*, pour Amoghasiddhi) et par une formule évocatoire (*mantra*) : entre ces cinq grandes catégories magiques, exhaustives de toute réalité, les dieux, les créatures, les couleurs, les éléments de la nature, ceux de la personne humaine, sens, etc. se trouvent uniformément répartis.

Ces divers points de doctrine n'ont rien de nouveau pour nous et nous en avons suivi la formation et la transmission. Car, par quelque côté que l'on aborde le système des Jina, on le trouvera situé dans l'exact prolongement de traditions qui ont été examinées dans les chapitres précédents. Iconographiquement, ils ont pris la place des rosaces hélio-planétaires, aux orients du pilier cosmique et du stūpa; cosmologiquement, ils se tiennent toujours aux sommets du pentagramme ou du tétraèdre des orients. Dans le détail de la théorie du monde comme dans celui de la psycho-physiologie, ils constituent enfin cinq rubriques générales sous lesquelles s'inscrivent les éléments, tout comme on sait que la pensée mésopotamienne classait déjà couleurs, métaux, etc., à la suite des différentes planètes, en autant de catégories astrologiques et magiques.

(¹) Winternitz, *loc. cit.*, p. 262.
(²) *Guhyasamāja*, p. xxxv.

D'autre part, on n'aura pu manquer d'être frappé par le procédé qu'adopte le « Diamant de la Pensée de Bodhi » pour projeter dans le monde le maṇḍala orienté des Jina : n'assume-t-il pas successivement leur nature et leur forme, exactement comme Agni, dans le *Çatapatha brāhmaṇa*, se revêtait cycliquement de la personnalité de Rudra, Sarva, Paçupati, etc., régents des orients du monde, unifiés en sa personne ? Bien mieux, le même Agni, dans les *Brāhmaṇa*, s'identifie d'une manière analogue aux régents du système à cinq orients, et aux cinq souffles qui leur correspondent dans la personne humaine ; Prajāpati, le dieu suprême, se « retrouvera » lui-même à son tour en s'égalant à l'Agni total, après s'être identifié successivement aux cinq Agni des Orients. Les cinq Jina ne seraient donc, à tout prendre, que cinq autres noms génériques pour les souffles, pour les sens, pour les éléments matériels, et pour la régence des orients, s'il est vrai que leur unité se réalise dans le Tathāgata suprême qui les engendre et naît d'eux, comme c'était le cas des régents brâhmaniques, d'Agni et de Prajāpati. La correspondance va plus loin ; le déploiement des cinq Tathāgata cardinaux se produit dans un espace magique que leur assemblée définit ou crée en s'étendant. Or cette dilatation est décrite en des termes où se retrouve une fois de plus l'imagerie habituelle des cosmogonies pneumatiques. « Avec tous ces Tathāgata qui étaient comme insufflés dans l'espace (*samādhmāta*), rangés à la suite d'Akṣobhya, Vairocana, Ratnaketu, Amita (¹) et Amogha ; avec ces Tathāgata insufflés dans tout l'élément de l'espace, cet élément de l'espace apparaissait comme un grain de sésame (*tilabimba*), tout bondé de ces Tathāgata. » (²) Non seulement le dogme, mais le langage où il

---

(¹) Amitavajra = Amitābha, ou Amitāyus. On obtient le nom personnel en ôtant le suffixe « passe partout » °vajra, simple étiquette tantrique (comparer Amoghavajra et Amoghasiddhi). Amitavajra, le Vajra infini, cela fait un nom, qui a un sens ; mais l'élément terminal, commun à toute la série, prend de ce fait un caractère de notation générale, donc adventice (cf. Akṣobhyavajra). Au contraire, dans les formules Amitābha, Lumière infinie ou Amitāyus, Âge infini, les mots Lumière et Âge sont le trait caractéristique, et *amita*° la qualification subordonnée (si importante soit-elle pour la doctrine). On comprend donc mieux la réduction d'Amitavajra en Amita que celle d'Amitābha, °āyus en cette même forme. Or c'est à un sanskrit Amita, tout court, que se rattachent les transcriptions chinoise, A-mi-t'o 阿彌陀 et japonaise Amida. Serait-il possible qu'elles attestassent l'existence ancienne d'un nom ésotérique, en °*vajra* ? Hypothèse sans doute fragile, mais qui valait d'être notée, car en matière de tantrisme la recherche est à peine entamée et nous ne savons trop encore les directions qu'elle pourra prendre. Il serait intéressant d'étudier la formation du terme parallèle Amoghavajra, qui a été adopté comme nom personnel, et de voir s'il ne s'expliquerait pas à partir d'Amogha[-siddhi]-vajra comme Amitavajra par Amita[-ābha]-vajra. Sur Amida, cf. *Hōbōgirin*, s. v.

(²) *Guhyasamāja*, p. 2... *sarvākāçadhātusamādhmātaiç ca tathāgataiḥ — tadyathā api nāma tilabimbam iva paripūraḥ sarvākāçadhātuḥ sarvatathāgataiḥ saṃdṛçyate sma*. La traduction chinoise est littérale 譬如胡麻遍滿虛空而無間隙[一切如來金剛三業最上秘密大教王經, Taishō Issaikyō, n° 885, XVIII, p. 470[a], col. 8-9; le traducteur est Che-hou (Sego) 施護, originaire de l'Oḍḍiyāna dont l'activité commence à K'ai-fong vers 982, cf. *Tables du Taishō Issaikyō*, *Hōbōgirin*, fasc. annexe, p. 147[b]].

s'exprime, tout porte encore, dans ce texte tardif, la marque évidente des plus anciennes spéculations concernant l'expansion cosmique.

Il est intéressant de noter qu'après ce thème de la création de l'espace intervient dans le tantra, toujours comme dans le symbolisme brâhmanique, la répétition microcosmique du processus à l'intérieur du corps. C'est le Jina Vairocana qui manifeste ce prodige.

« Or le grand Vairocana, le Bienheureux, le Tathāgata, s'étant mis dans le recueillement dit du Diamant de la Grande passion (*rāga*) de tous les Tathāgata, fit entrer dans le triple diamant de son propre corps, de sa voix et de sa pensée [i. e. en lui-même] toute cette assemblée de Tathāgata. Et tous les Tathāgata, pour complaire au Bienheureux Roi du vajra du corps, de la voix et de l'esprit de tous les Tathāgata, métamorphosèrent leurs corps en des corps de femmes, et jaillirent sous cette forme du corps du Bienheureux Vairocana, qui avec l'apparence de [la déesse] Buddhalocanā, qui de Māmakī, qui de Pāṇḍaravāsinī, qui de Samayatārā. Et en leurs manifestations ils avaient comme nature propre (*svabhāva*) qui la Forme, qui le Son, qui l'Odeur et qui le Toucher. » (1) Comme Vairocana est au centre de ce dispositif issu de sa personne et constitué en collaboration par ses quatre collègues, on remarquera que sa parèdre particulière, Vajradhātvīçvarī (2) n'est pas nommée, et que de même quatre sens seulement sont énumérés (3).

L'apparition des déesses tantriques (les *çakti*, « puissances ») est seule un fait nouveau : et encore doit-on se rappeler que souffles et sens reposaient déjà, dans la doctrine brâhmanique, sur la *puissance* d'Indra. Ne rencontrons-nous pas en ces déesses, comme dans les Jina eux-mêmes, « un nom et une forme » (*nāma-rūpa*) renouvelés, mais illustrant toujours les idées cosmologiques et physiologiques les plus anciennes que l'Inde ait concues ?

Mais il ne saurait être question d'aborder ici en son ensemble le problème des çakti. Il nous suffira d'observer que le passage cité s'éclaire directement par référence aux dispositions rituelles et à l'ontologie mythologique du *Brāhmaṇa*. Vairocana, nous dit-on, absorbe en lui la totalité du déploiement (*vyūha*) des Tathāgata cardinaux : de même Agni s'intégrait les dieux des orients. Agni, par là, finissait par s'égaler à Prajāpati, Roi des dieux : Vairocana, lui, devient le Roi des Tathāgata, en leur essence — et en son essence — de vajra (*sarvatathāgatakāyavākcittavajrādhipati*). Absorbés en lui, ils y déploient une activité, qui, comme jadis celle des « souffles » brâhmaniques, se traduit toujours par l'exercice des sens. Enfin les Jina sont alors groupés dans le « cœur » du Tathāgata suprême, comme

---

(1) *Guhyasamāja*, p. 2-3.

(2) B. Bhattacharyya, *Indian Bud. Icon.*, p. 7 et 9.

(3) Sur le rôle de Tathāgata central assumé ici par Vairocana, mais que ses collègues s'arrogent aussi parfois (notamment Akṣobhya ou Amitābha), cf. infra, *Appendice*, § 10 sq.

les Souffles ont, dans les *Brāhmaṇa*, le lotus d'Or du cœur pour demeure secrète [1]. Or ce lotus, avec ses parties orientées répondant à la répartition des Souffles, c'est évidemment le lotus orienté de l'*ākāça*, que naguère nous décrivait OLDENBERG [2] et nous savons déjà comment et pourquoi les Tathāgata se répartissent en son centre et sur ses pétales [3]. Décrire les Tathāgata dans l'espace, et les transporter ensuite dans le corps, n'est-ce point toujours jouer sur l'assimilation brâhmanique de l'*ākāça* interne et de l'*ākāça* extérieur ? L'affectation d'un Jina à chaque fonction sensorielle est, dans le sein du bouddhisme mahāyāniste, l'expression la plus claire de cette correspondance traditionnelle.



Voilà donc comment il nous semble que se présente l'une des sources principales du système des Jina. Ils ne sont sans doute pas une déification *ex abrupto* des cinq sens ou des cinq skandha : ils sont des noms nouveaux pour exprimer la corrélation classique du microcosme humain et de l'univers. Il est bien certain qu'en acceptant la théorie commune des sens, le bouddhisme le plus archaïque a dû d'abord répudier le cadre mythologique où s'inscrivaient la physiologie et la psychologie des *Brāhmaṇa*. Mais sous l'emprunt, cette théorie des sens a gardé pour ainsi dire la forme du cadre ancien. Les régents externes du complexus sensoriel intérieur restaient comme en suspens autour d'une conception provisoirement rationalisée par le bouddhisme primitif. En adoptant les Jina, le bouddhisme mahâyâniste a sans doute eu le sentiment de remplir une place vide : il en a en tout cas éprouvé le besoin, puisqu'il s'y est résolu.

Comment cette accrétion a-t-elle été rendue possible et comment le caractère en a-t-il été déterminé? Car enfin les Jina, ou du moins plusieurs d'entre eux, sont chargés de trop de valeur religieuse pour en faire ainsi de pures et simples personnifications philosophiques. Sans doute ont-ils hérité en partie cette valeur religieuse de la notion commune des régents des Orients. En tant qu'emblèmes classificatoires, sous lesquels se distribuent les temps, les espaces, les couleurs, etc., nous savons qu'ils prolongent les traditions les plus anciennes. Mais ces traits restent loin d'épuiser la conception que le bouddhisme s'est faite d'un Amitābha, d'un Vairocana, ou d'un Akṣobhya.

---

(1) KEITH, RPhVU., II, p. 565.
(2) *BEFEO.*, XXXII, p. 408.
(3) Supra, p. 701 sq.

Le culte voué aux cinq Buddha des quatre temps passés et de l'avenir a pu de son côté préparer l'apparition d'un groupe de personnages transcendants, qui, à plus d'un égard, recouvre le chronogramme des Maîtres humains, notamment dans la composition des monuments ; c'est une autre série d'antécédents. Mais nous avons déjà dû constater que le schème spatial (donnée tout à fait générale de la pensée indienne) rapprochait seul les deux groupes : les mudrā différentes que prennent les Jina ne paraissent pas leur venir des Buddha humains, qui répètent régulièrement le même geste (1) ; de plus, on se rappelle que la correspondance terme à terme n'est pas assurée, puisque Maitreya, qui répond à Amoghasiddhi reste en dehors du carré des orients dans le plan cultuel ancien, tandis que pour les traditions nouvelles, c'est Vairocana, qui est lié à Krakucchanda.

Resterait enfin, à titre complémentaire, l'hypothèse énoncée par M. Bhattacharyya, que les Jina soient la transposition mythique de cinq mudrā rendues populaires par l'iconographie de Çākyamuni (2). Elle a pour elle les vues pénétrantes de M. Foucher sur l'identité primitive des arts hînayâniste et mahâyâniste, lesquels ont sculpté les mêmes images sous divers noms (3). Elle a été reprise avec plus de détails par M. Banerji, qui assimile la *bhumisparçamudrā* d'Akṣobhya au geste de Çākyamuni à l'instant où il défait Māra ; la *dharmacakra°* de Vairocana à la Première prédication de Bénarès ; l'*abhaya°*, celle d'Amoghasiddhi, à l'épisode de l'éléphant furieux ; enfin la *varadamudrā*, caractéristique de Ratnasambhava, au retour sur terre de Çākyamuni après son séjour au ciel Trayastriṃça, où il était allé convertir sa mère (4). En fait, il est assez vraisemblable que ces images du Buddha historique ont pu fournir au système des Jina au moins les modèles de son iconographie. Ce rapport tout formel cache-t-il des coïncidences plus profondes ? Tant que ce point n'aura pas été tiré au clair, c'est l'un des éléments fondamentaux du Mahāyāna qui échappera à notre connaissance.

---

(1) Au Tibet, où ils prennent parfois des mudrā différentes, ce ne sont pas celles des Jina correspondants ; cf. Waddell, *Lamaism*, p. 346 : Krakucchanda est en *abhayamudrā*, Kanakamuni en *vitarka°*, Kāçyapa en *varada°* et Çākyamuni en *dharmacakra°*.

(2) Bhattacharyya, *Indian Bud. Icon.*, p. 2.

(3) A. Foucher, AGB., II, 1 (1918), p. 385-388.

(4) R. D. Banerji, *Stupas or Chaityas*, p. 143[a]. Reste la *samādhimudrā* d'Amitābha ; elle est prise par Çākyamuni en diverses occasions : à Bodh-gayā, sous le capuchon du Nāga Muchilinda (ASI. AR., 1904-05, pl. XXX[b]), etc. Les identifications relatives à l'*abhaya°* et à la *varada°* sont assez faibles, le Buddha étant normalement debout, aussi bien lorsqu'il soumet l'éléphant que lorsqu'il redescend des cieux, alors qu'on ne connaît guère de Jina — du moins en tant que ceux-ci forment un groupe — qui ne soient assis.

APPENDICE.

LES SEPT PAS DU BUDDHA ET LA DOCTRINE DES TERRES PURES.

§ 1.

Sur le Mahāvastu, Senart, I, p. 317, l. 4 sq. :
Introduction au Jyotipāla sūtra (1).

Ce passage présente quelques difficultés. Le Buddha s'est arrêté dans un bosquet (*vanaṣaṇḍa*); il y loge dans un *vihāra*. C'est là un terme qui en est venu à désigner spécialement les monastères bouddhiques et même les temples, par opposition avec les stūpa. Mais dans le bosquet de Mārakaraṇḍa, ce mot ne s'applique sans doute encore qu'à une hutte forestière (*parṇaçālā, parṇakuṭī*). D'autre part, la « longue marche » du Buddha (*dīrgha caṅkrama*) évoque le promenoir (*caṅkrama*) de Bodh-gayā, que Hiuan-tsang nous a décrit en ces termes : « Au Nord de l'arbre de la Bodhi, il y a un endroit où le Buddha s'est promené. Lorsque le Tathāgata eut obtenu l'intelligence accomplie, il ne se leva point de son siège et resta sept jours dans la méditation. Quand il se fut levé, il alla au Nord de l'arbre de la Bodhi et marcha pendant sept jours en allant et venant de l'Est à l'Ouest, sur un espace d'environ dix pas ; des fleurs extraordinaires, au nombre de dix-huit, surgirent sur ses traces. Dans la suite, on éleva en cet endroit un soubassement en briques d'environ trois pieds de haut ». Le pèlerin ajoute que ce « promenoir » du Buddha a la propriété miraculeuse de renseigner les gens sur la durée de leur vie. « Il paraît s'étendre ou se raccourcir, suivant que la vie d'un homme doit avoir une longue ou une courte durée. » (2) Une claire conception de ce monument fameux, qu'on a effectivement retrouvé *in situ* à Bodh-gayā, est de première importance pour l'intelligence du texte même du *Mahāvastu*. Nous donnerons donc un aperçu des problèmes qui se sont posés à son endroit et nous tâcherons d'en fournir une solution approximative.

Watters corrige Julien, que Beal avait à peu de chose près exactement suivi, et l'accuse de prendre des libertés avec son texte ; nous ne le suivrons pas dans tous les détails de ses critiques, et notamment nous n'examinerons pas le bien-fondé de son hypothèse, que le « soubassement » 基, construit ultérieurement, serait un mur protégeant le promenoir proprement dit. Par contre, il nous semble possible de nous faire une opinion au sujet des signes miraculeux qui marquaient les traces du Buddha. Le texte dit : 異花隨迹, 十有八文, ce que Watters traduit « there were eighteen strange ornaments for the footsteps [in the ten paces of his walking] » (3). Sa raison serait

---

(1) Supra, p. 813 sq.

(2) Hiuan-tsang, *Mémoires*, trad. Julien, I, p. 470-71, trad. Beal, II, p. 122-23.

(3) Th. Watters, *On Huan Chwang's travels in India*, RAS., Oriental Transl. Fund, n. s., XV, London 1905, II, p. 120.

que 文 n'est pas une numérale habituellement employée pour des fleurs ; 花文 désignerait donc seulement « des figures ou schémas ornementaux ». Cette discussion n'a peut-être pas un intérêt majeur ; JULIEN s'est laissé guider (à bon droit selon nous) par la conception, si fréquemment attestée, d'une production magique de fleurs — ordinairement des lotus — sous les pas du Buddha, ou d'autres êtres surnaturels : les sept premiers pas de Çākyamuni ont été signalés par autant de lotus. Il ne s'agit pas là de fleurs quelconques, mais de signes prodigieux : dès lors, l'emploi de 文 ne se justifiait-il pas ? Il s'imposait. Les « strange ornaments » de WATTERS, qu'étaient-ils, sinon des fleurs ? Le texte, en fait, les nomme expressément 花, « fleurs », si nous suivons JULIEN : une image de cañkrama « fleuri » relevée à Bhārhut, et dont nous reparlerons tout à l'heure, appuiera cette supposition, que met hors de doute le témoignage concordant de YI-TSING. Les divers cañkrama rencontrés dans l'Inde par ce dernier avaient tous la même apparence [1] et celui de Nālanda peut être pris comme exemple : « Il est fait de rangées de briques ; il est large d'environ deux coudées, long de quatorze ou quinze et élevé de plus de deux. Sur le promenoir on a façonné, avec de la chaux qu'on a laissée blanche, des représentations de fleurs de lotus ; elles sont hautes d'environ deux *pouces* et larges de plus d'un pied ; il y en a quatorze ou quinze ; elles marquent les traces des pieds de *Fo* (Buddha). » [2] L'ouvrage traduit par M. TAKAKUSU donne aux fleurs de lotus deux pouces (寸) de haut, l'ouvrage qu'a traduit CHAVANNES, deux coudées (肘). CHAVANNES a respecté son texte, mais noté que la leçon *deux pouces* lui paraissait préférable : un simple coup d'œil jeté sur le cañkrama de Bodh-gayā suffit à lui donner raison et nous avons cru pouvoir faire passer cette lecture dans la traduction elle-même, bien que M. TAKAKUSU ait introduit la correction contraire dans le passage correspondant [3]. En fin de compte, il est donc clair que, si même on devait construire comme WATTERS la phrase de HIUAN-TSANG, et croire que le grand pèlerin a simplement parlé d'« objets symboliques » en pierre, brique ou *chunam* placés après coup par la main des hommes, sans faire nommément mention des fleurs miraculeuses apparues sous les pas du Buddha, la variante serait de mince conséquence, ces « objets symboliques » n'ayant pu être après tout que la représentation des fleurs mêmes du miracle. On notera cependant que YI-TSING signale l'absence, sur le cañkrama de Bodh-gayā, des piédestaux ronds (en forme de lotus) qu'il semble avoir vus

---

(1) I-TSING, *A Record of the Buddhist Religion as practised in India and the Malay archipelago*, trad. J. TAKAKUSU, Oxford, 1896, p. 114-115.

(2) I-TSING, *Mémoire composé à l'époque de la grande dynastie T'ang sur les Religieux éminents qui allèrent chercher la loi dans les pays d'Occident*, trad. Ed. CHAVANNES, Paris, 1894, p. 96.

(3) *Loc. cit.*, p. 114, n. 2.

sur d'autres sites. Une modification passagère avait dû dissimuler ces courtes bases, car effectivement on les a retrouvées en place: ceci complète l'accord des deux pèlerins chinois (en se référant à la description générale de YI-TSING) et des trouvailles archéologiques. Un seul point varie: le nombre des fleurs. Mais comme pour les étages du Lohaprāsāda cinghalais, ces variations tiennent sans doute à des différences dans le détail numérique du symbolisme ([1]).

Pour nous, ce qu'il importe de retenir, c'est le souci que l'on a eu, dans les deux cas, de jalonner avec précision la marche du Buddha. Cette marche est en effet un acte prodigieux, qui prend place parmi les merveilles ayant suivi l'Illumination. La traduction de JULIEN « marcher pour faire de l'exercice » nous semble donc inexacte. Sans doute les monastères bouddhiques se sont-ils trouvés munis de bonne heure de caṅkrama, autrement dit de promenoirs, couverts ou non, où les moines « faisaient de l'exercice » ([2]) — mais il est clair que cette disposition, en dehors de son côté pratique, a, lorsqu'il s'agit du Buddha, un aspect légendaire et symbolique, qui est surtout à retenir dans la circonstance présente ([3]).

Ce thème en effet a tendu à se confondre avec la marche miraculeuse du Buddha dans les airs, lors du « grand miracle » ([4]). Les Siamois, qui se sont donné une riche iconographie de Çākyamuni, connaissent un Buddha au caṅkrama, dans le cycle de Bodh-gayā: sur ce caṅkrama miraculeux « to whatever place the Buddha expressed his wish to proceed, such wish was fulfilled » ([5]). La *Vie* traduite par ALABASTER relie comme toutes les autres le caṅkrama à l'endroit d'où le Buddha passe pour avoir contemplé pendant sept jours l'arbre de la Bodhi « . . . the holy Lord of compassion stood with unclosed eyes for seven days as an offering to the holy Bo-tree. . . Then many of the angels wondered and doubted, saying: 'Is it all that happens on the attainment of the Buddhahood. . . ?' And the Lord, the conqueror, knowing their thoughts relieved them by a great miracle, causing the miraculous appearance of a crystal [*kêu* = *ratna*] portico for himself to walk in, a crystal portico with ten thousand golden columns. »

([1]) Supra, p. 724 sq.

([2]) Cf. PTSD., s. v. *caṅkama, caṅkamana, °sālā*, avec références.

([3]) Sur la « promenade » du Buddha après la Bodhi, cf. T. W. Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories*, p. 106; S. HARDY, *Manual of Buddhism*, London, 1860, p. 181 « The dewas made a golden path. . . and Buddha continued during seven days to walk in it from end to end »; P. BIGANDET, *The Life or legend of Gaudama*. . ., London, 1911, vol. I, p. 100; S. BEAL, *The Romantic legend of Sâkya Buddha*. . ., London, 1875, p. 237, etc.

([4]) Cf. HARDY, *Manual*, p. 724.

([5]) O. FRANKFURTER, *The attitudes of the Buddha*, Journ. Siam Society, X, 2, 1913, p. 10 et pl. 7.

([6]) H. ALABASTER, *The wheel of the Law*, Buddhism illustrated from siamese sources, London, 1871, p. 161-62.

CUNNINGHAM a consacré tout un chapitre de sa monographie de Bodh-gayā au caṅkrama mentionné par les *Vies* méridionales et décrit par HIUAN-TSANG. Tel qu'il se présente actuellement, c'est une sorte de muret épais, ou de longue table de maçonnerie (53' × 3' 6" × 3'); on y accède par un petit escalier, sis à son extrémité Est; sur le dessus s'alignent 19 courts piédestaux circulaires, en forme de boîtes rondes massives de faible hauteur, et qui correspondraient aux 18 « fleurs » mentionnées par HIUAN-TSANG [1]. De part et d'autre de ce promenoir, CUNNINGHAM a relevé des bases de piliers qui ont dû autrefois supporter une construction légère (un toit ou une longue halle), couvrant le banc médian : c'est probablement un monument analogue que figure un bas-relief de Bhārhut [2], que CUNNINGHAM interprète comme suit : « . . . it gives a very good picture of a 'Cloistered Walk '. The flowers carved on the top are intended to mark the spots of Buddha's footprints. They are placed in two rows, apparently to show the right and left footsteps » [3]. CUNNINGHAM s'appuie sur Rhys DAVIDS, qui traduit ainsi le passage de la *Nidānakathā* relatif à ce monument : « Then he [i. e. the Buddha] created between the throne and the spot where he had stood a cloistered walk and he spent seven days walking up and down in that jewelled cloister which stretched from East to West » [4]. Cette description convient assez bien au mur de Bodh-gayā, avec son escalier à l'Est. Mais la traduction de Rhys DAVIDS se donne une apparence de précision qui reste étrangère au texte. Celui-ci mentionne bien un *caṅkama* qui est un *caṅkama* de pierreries (*ratanacaṅkama*. Les Siamois conservent cette expression et disent *čŏngkrŏm kĕu*; voir aussi *Cūlavaṃsa*, LXXXV, 94-95, etc.), mais il ne dit pas qu'il soit couvert [5] : « cloistered walk » est une glose de Rhys DAVIDS et elle ne répond apparemment pas à l'état de choses primitif (cf. infra, p. 885). Le texte pāli peut très bien se rapporter à un promenoir en plein air. C'est ce que suggère HIUAN-TSANG. WATTERS fait même remarquer que FA-HIEN ne mentionne que la présence d'un caitya (塔) pour signaler l'endroit, sans faire le moins du monde état d'un promenoir surélevé, ni à plus forte raison couvert [6]. On sait tous les remaniements qu'a subis le site, au cours des âges. Si CUNNINGHAM a raison de rapporter au caṅkrama les deux piliers inscrits de lettres qui les dateraient des Maurya [p. 10], la couverture est un trait

---

(1) A. CUNNINGHAM, *Mahābodhi or the Great buddhist Temple under the bodhi-tree at Buddha-gaya*, London, 1892, p. 8 sq., 35; pl. V; cf. pl. II, XI.

(2) *Ibid.*, pl. Vª.

(3) *Ibid.*, p. 9-10. On y avait d'abord cru voir des trônes carrés juxtaposés.

(4) *Buddhist Birth stories*, p. 106.

(5) *The Jātaka...*, ed. FAUSBÖLL, I, p. 77-78.

(6) *On Yuan Chwang...*, II, p. 120-121; cf. FA-HIEN, trad. LEGGE, Oxford, 1886, p. 89, trad. ²; GILES, Cambridge, 1923, p. 55, etc.

ancien (ce que confirmerait le bas-relief de Bhārhut, si CUNNINGHAM ne se trompe pas sur sa signification) : elle aurait disparu du temps de HIUAN-TSANG et peut-être déjà de FA-HIEN — toutefois ce dernier est si concis qu'on ne peut faire fonds sur son silence. Il reste ainsi acquis que la tradition d'un promenoir surélevé sans couverture est seule explicitement établie par les textes anciens : c'est là le *ratanacaṅkama*. Et encore, selon HIUAN-TSANG, n'a-t-il été construit qu'après coup, le premier état du dispositif cultuel n'ayant évidemment comporté que le lieu naturel où le Buddha passait pour s'être promené, ce qui est l'état naissant du caṅkrama : celui-là même auquel le *Mahāvastu* fait allusion, quand il nous montre le Buddha choisissant un endroit bien uni (*samaṃ ca bhūmibhāgaṃ samavekṣitvā*) pour y accomplir la « longue promenade » (*dīrgha caṅkrama*).

Mais il subsiste un désaccord important entre la relation de HIUAN-TSANG et le monument de Bodh-gayā. CUNNINGHAM en est réduit à admettre que le pèlerin chinois s'est trompé dans les mesures qu'il donne. Les *Mémoires* nous expliquent en effet que le Buddha s'est promené sur une longueur « d'environ dix pas » soit, dit CUNNINGHAM, vingt-cinq pieds, alors que le mur a 53 pieds ; l'archéologue anglais ajoute : « I would, therefore, correct the first statement to 20 paces or 50 feet. . . » [1]. C'est là une difficulté qui serait assez sérieuse pour compromettre les inférences qu'on a cru pouvoir établir sur le témoignage de HIUAN-TSANG, et qui supposent qu'il avait bien sous les yeux le même édifice que nous. Mais le désaccord n'est qu'apparent, car en se référant au texte on constate aussitôt qu'il attribue à la marche du Buddha une étendue, non de dix *pas* mais de dix *doubles pas* (*pou* 步), ce qui s'accorde parfaitement avec les découvertes archéologiques et avec les mesures de CUNNINGHAM : bien mieux, le fait que sur le bas-relief de Bhārhut deux rangs de fleurs répondaient, selon CUNNINGHAM lui-même, aux traces du pied gauche et du pied droit auraient dû l'engager à supposer que les dix-huit fleurs du texte se rapportaient à 18 : 2 = 9 doubles pas, ce qui est très proche des 10 *pou* « environ » de HIUAN-TSANG. Nous disons 9 plutôt que 8, car si l'on veut bien se donner la peine de dessiner le dispositif, on observera qu'il suggère en fin de course un changement de pied comptant comme un pas : le dédoublement de Bhārhut l'impose même et la « trace » supplémentaire de Bodh-gayā, la 19e, y répondrait peut-être. D'autre part pour accéder au premier lotus, il faut un pas et ce lotus par conséquent peut compter comme la marque d'un *pas*, ou d'un demi-*pou*.

Une autre tradition relative au caṅkrama de Bodh-gayā appellerait un commentaire ; mais nous l'avons examinée en son temps : c'est qu'il est en relation à la fois avec l'arbre de la Bodhi et avec un Vihāra construit, par les dieux ou

[1] *Mahābodhi*, p. 8 ; cf. p. 35.

par les hommes, à l'endroit où le Buddha s'était placé pour regarder sans cligner de l'œil pendant sept jours l'arbre sous lequel il venait de conquérir l'illumination (1).

***

Revenons au *Mahāvastu*. Après la mise en scène du début, le *Jyotipāla sūtra* prête à Çākyamuni une série d'identifications relatives à son prédécesseur immédiat, Kāçyapa : il montre d'abord à Ānanda l'endroit où avait été le « parc » (*ārāma*) de ce Buddha, puis l'emplacement de sa hutte (*kuṭī*) et enfin de son promenoir (*caṅkrama*). Ce qui se dissimule sous ce récit, il n'est pas bien difficile de reconnaître que c'est un symbolisme des Retours périodiques : Çākyamuni s'assied là où se sont assis ses trois précurseurs, il a son caṅkrama auprès de celui de Kāçyapa, et aussi de ceux de Kanakamuni et Krakucchanda, sans doute, bien qu'il ne l'ait pas dit à Ānanda. A titre de comparaison, on pourra se reporter au paragraphe où FA-HIEN décrit le culte de ces trois Buddha du passé, centré autour de Çrāvastī. Chacun se voit élever un stūpa commémoratif à l'endroit de sa naissance, à l'endroit où il a rencontré son père venu au devant de lui, et à l'endroit où il est entré dans le nirvāṇa. Moins ramassé qu'à Mārakaraṇḍa, c'est cependant un dispositif « à tiroirs » comparable à celui que suggère le *Mahāvastu* (2). A Mārakaraṇḍa, le « parc » de Kāçyapa répond au bosquet où s'est installé Çākyamuni (confirmation assez claire, soit dit en passant, du bien-fondé de la correction introduite par M. SENART) ; à la *kuṭī* du buddha le plus ancien correspond le *vihāra* de son successeur ; enfin les deux caṅkrama s'apparient.

Celui de Kāçyapa est nommé *caṅkramaṣaṣṭi* « une *soixantaine* de caṅkrama », ce qui a fort embarrassé M. SENART. « *Caṅkrama*, dit-il, ne peut désigner ici que ce qu'il marque en pāli : un lieu réservé à la promenade, une sorte de portique ou de cloître. Quelle peut être la signification de *ṣaṣṭi* [= soixante] en composition avec ce mot ? A coup sûr il ne s'agit pas de soixante cloîtres ou portiques. Le texte doit être fautif, et la conjecture la plus probable qui se présente à mon esprit est *caṃkramabhūmiḥ* (*bhūmi* comme équivalent de *vastu*) : l'emplacement du promenoir de Kāçyapa » (3). Mais c'est là une substitution pure et simple, plutôt qu'une correction ; il n'y a graphiquement aucune vraisemblance en sa faveur, puisque les mss. sont unanimes à donner °*ṣaṣṭi*. Connaissant le soin méticuleux avec lequel on paraît s'être attaché à fixer le nombre des pas accomplis par Çākyamuni lors de sa « promenade » de Bodh-gayā, il nous paraît plausible de traduire

---

(1) HIUAN-TSANG — JULIEN, I, p. 471 ; Rhys DAVIDS, *Buddhist birth stories*, p. 106, etc. ; cf. supra, p. 816.

(2) FA-HIAN, LEGGE, p. 63-64. GILES², p. 36.

(3) *Mahāvastu*, I, p. 608.

cañkramaṣaṣṭi par « une promenade », ou « un promenoir de soixante pas ». Ne parlons pas de cloîtres ou de portiques : ce sont des additions postérieures sur des lieux qui ont d'abord été saints par eux-mêmes. Dans le cas présent, il n'y a sans doute rien de visible à l'endroit que le Buddha désigne à Ānanda, tout comme il n'y a pas de trône à l'endroit où il va s'asseoir à la suite de ses trois prédécesseurs. Le matériel qu'admet ce culte est simple, et c'est bien ce que l'examen des indications de Hiuan-tsang relatives au groupe des quatre Buddha nous avait conduits à supposer : cette tradition religieuse a ses premières attaches à une époque où l'iconographie et l'architecture sacrées n'avaient pas encore — la première surtout — l'importance qu'elles devaient acquérir plus tard.

Yi-tsing donne d'intéressants détails sur la façon dont les religieux interprétaient les cañkrama du Buddha, vers la fin du VII[e] siècle p. C., à la lumière des règles monastiques de leur époque. « Dans l'Inde, prêtres et laïques ont généralement coutume de se promener, allant et venant au même endroit dans un sens et dans l'autre, à des heures propices, et à leur gré ; ils choisissent des lieux écartés du bruit. Cela guérit les malaises et cela favorise la digestion. Les heures qu'on y consacre sont le matin (avant onze heures) et la soirée, sur le tard. Les uns sortent du monastère pour une promenade prolongée, d'autres arpentent avec componction les corridors... Cette pratique maintient le corps en ordre et permet d'avancer dans la doctrine. » (1) Un tel exercice n'est donc profitable à l'esprit qu'indirectement : il n'a rien de sacré, mais contribue à assurer au corps un état d'équilibre favorable à l'activité spirituelle. A ce sujet on se reportera à T. W. Rhys Davids — H. Oldenberg, *Vinaya Texts*, SBE., XVII, p. 6 sq. : c'est l'histoire du moine Soṇa Koḷivisa qui marche avec une ardeur excessive, au point que son cañkrama est inondé de sang ; le Buddha lui prêche la juste mesure (*Mahāvagga*, v, 1, 13 sq.) ; et aussi au troisième tome des *Vinaya Texts*, SBE., XX, p. 103 sq. (*Cullavagga*, v, 14, 1 sq.), où le Buddha autorise successivement l'aplanissement du sol, l'érection d'un soubassement, l'emploi de pierre, de brique ou de bois pour revêtir ce soubassement, l'adjonction de marches donnant accès à la plate-forme, l'installation d'une balustrade, d'un railing, et en dernier lieu d'un toit qui achève de transformer le sentier primitif en « cloistered walk ».

On saisit dans cet ensemble de documents un double processus d'élaboration. Des dispositions rudimentaires présentées aux plus hautes époques par l'appareil des sites sacrés, la tradition monastique tire à la fois un arrangement pratique et une interprétation positive. Les moines ont maintenant des galeries couvertes pour y faire de l'exercice et les cañkrama attribués au Buddha, aussi bien que les paroles que lui prête le *Vinaya* ne tendent qu'à la justifica-

(1) I-tsing — Takakusu, p. 114.

tion des règles de couvent. Au contraire la tradition artistique, avec ses fleurs miraculeuses, insiste sur le côté symbolique de la donnée primitive : si bien que nous aboutirons par cette voie divergente à l'idée fabuleuse que les Siamois se sont faite du caṅkrama. Bien qu'extérieurement ils lui prêtent l'aspect d'un promenoir couvert, comme ceux des couvents, il est surtout devenu pour eux le théâtre d'un miracle manifesté par le Buddha « qui allait où il voulait, de par la seule force de son pouvoir surnaturel ».

Le récit le plus archaïque d'aspect de ce qu'on pourrait nommer le cycle de Mahābodhi, c'est-à-dire le récit qui ouvre le *Mahāvagga* du *Vinaya* pāli, ne fait aucune mention d'une « promenade » du Buddha après son illumination [1]. Le *Lalitavistara* au contraire l'amplifie démesurément en la dédoublant : « La seconde semaine, le Tathāgata fit une longue promenade (*dīrgha caṅkrama* : c'est l'expression même du *Mahāvastu*) comprenant les régions des trois mille grands milliers de mondes . . . La quatrième semaine, le Tathāgata fit une courte promenade (*daharacaṅkrama*) depuis la mer d'orient jusqu'à la mer d'occident (*pūrvasamudrāt paçcimasamudram upagṛhya*) » [2].

Il semble donc que le thème se soit progressivement introduit et développé dans le canon et la littérature post-canonique. Quelle en est l'origine et quel sens lui attribuer ? M. Senart retrouve dans la version du *Lalitavistara* une allusion au Cakrapravartana « c'est-à-dire, dans le sens primitif de l'expression, à la mise en mouvement, à la réapparition du disque solaire, vainqueur et des ténèbres de l'orage et des ténèbres de la nuit » ; et il ajoute : « Ainsi que le remarque la *Vie* birmane [Bigandet, p. 111] 'le disque du soleil disparaît et la lune paraît au ciel dans le moment même où s'achève le Cakrapravartana' » [3]. Mais de cette opposition astronomique tardivement attestée à la mention de la Mer orientale et de la Mer occidentale dans le *Lalitavistara*, l'inférence semblera peut-être un peu brusque. A vrai dire, nous ne croyons nullement qu'elle soit malheureuse. Mais ici encore M. Senart a trop prêté à l'élément « solaire » du mythe. C'est même une excellente occasion de saisir une fois de plus les faiblesses de son principe d'explication : car la lune se trouve à égalité avec le soleil, dans la source birmane, et si M. Senart veut identifier à tout prix le Buddha avec le second de ces astres, le premier n'aurait par conséquent pas moins de droits à nous suggérer un héros lunaire. En réalité, ces données ne cachent pas un symbolisme du Buddha solaire ou lunaire, mais ont valeur de date : elles introduisent dans la légende le cycle du temps, objet profond de la pensée bouddhique. Voilà seulement à quel titre certains rapprochements sont possibles entre la promenade du Buddha et la « Mise en mouvement de la Roue de la Loi » à Bénarès, ou la légende du Cakravartin. C'est une relation seconde.

---

(1) *Vinaya Texts*, SBE., XIII, p. 79 sq.

(2) *Lalitavistara*, ed. S. Lefmann, Halle, 1902-1908, I, p. 377, trad. Ph. Ed. Foucaux, Paris, 1884-1892, I, p. 314.

(3) E. Senart, *Légende du B.*, p. 219.

§ 2.

Le caṅkrama et les Sept Pas de la Naissance.

Il est beaucoup plus instructif de comparer la tradition des caṅkrama et celle des sept pas exécutés par le Buddha à sa naissance. Le texte pāli fondamental est dans l'*Acchariyabbhutadhamma sutta* du *Majjhima nikāya* : « Aussitôt né, ô Ānanda, le Bodhisatta, les deux pieds posant à plat à terre, fait sept enjambées vers le Nord, un parasol blanc tenu derrière lui au-dessus de sa tête ; il examine (*viloketi*) tous les points de l'espace et pousse ce mugissement de taureau [« taureau du monde » signifie *chef* du monde, *guide* du troupeau des créatures ; on pourrait traduire : cri de commandement] : 'C'est moi qui suis en tête de ce monde, c'est moi qui en suis le meilleur, c'est moi qui en suis le premier-né ! Voici la dernière naissance ! Il n'y aura plus pour moi de retour !' » [1]. La *Nidānakathā* donne quelques indications complémentaires : « [le Bodhisatta fut d'abord reçu, à sa naissance, par quatre Mahā Brahmā ; lorsqu'on le posa sur le sol] il se tint debout sur la terre, face à l'Est. Des milliers d'univers, autour de lui, furent comme une place découverte et unie... Il passa en revue les quatre orients et les quatre directions collatérales, le nadir et le zénith : dans ces dix régions, il ne vit personne qui fût pareil à lui. 'Voici le Nord', se dit-il, [litt. la région supérieure, *uttarā disā*] et il fit sept enjambées [dans cette direction]. Mahā Brahmā cependant tenait son parasol blanc ; Suyāma avec l'éventail et les autres dieux tenant dans leurs mains les insignes royaux formaient son cortège. Et c'est alors que s'arrêtant debout à son septième pas (*sattamapade ṭhito*), il émit ce cri de commandement, ce rugissement du Lion : 'Je suis à la tête du monde', etc. » [2].

Ces deux sources ne mentionnent pas le miracle des lotus, qui figure au contraire en bonne place dans le *Buddhacarita* d'Açvaghoṣa :

anākulāny abjasamudgatāni niṣpeṣavanty āyatavikramāṇi
tathaiva dhīrāṇi padāni sapta saptarṣitārāsadṛço jagāma.

« [Le Bodhisattva], semblable aux étoiles des Sept Sages (la constellation de la Grande Ourse), fit sept fermes pas, calmes, sous lesquels apparurent des lotus, des pas écrasants et allongés — tels furent ces sept pas » [3].

---

(1) R. Chalmers, *The Majjhima-nikāya*, ed. PTS., London, 1887-1902, III, p. 123 ; *Further dialogues of the Buddha*, translated from the pali of the *Majjhima nikāya*, II, SBB., vol. VI, London, 1927, p. 225 ; K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos* [2], München, 1921, III, p. 248-49.

(2) Fausböll, *Jātaka*, I, p. 53, Rhys Davids, *Buddhist birth stories*, p. 67.

(3) E. B. Cowell, *The Buddhacarita of Açvaghoṣa*, Anecdota Oxoniensia, Aryan Series, I-VII, Oxford, 1893, p. 5 ; G. R. Nandargikar, *The Buddhacarita of Açvagho-*

La version chinoise *Fo souo hing tsan* 佛所行讚. due à DHARMAKṢEMA (1) qui travailla à plusieurs reprises à Kou-tsang de 412 à 433 (2), donne :

正眞心不亂　　安庠行七步
足下安平趾　　炳徹猶七星 (3).

Ce que BEAL traduit: « Upright and firm and unconfused in mind, he deliberately took seven steps, the soles of his feet resting evenly upon the ground as he went, his footmarks remained bright as seven stars » (4). Il est matériellement exact de traduire « la plante des pieds bien à plat sur le sol », et c'est ce que le *sutta* pāli confirme (*samehi pādehi patiṭṭhahitvā*): mais il faut savoir reconnaître là un attribut du Grand Homme impliquant tout autre chose qu'une simple attitude ou une particularité anatomique. Ce caractère (*mahāpuruṣa lakṣaṇa*), attribué ici au Buddha, s'énonce: « *supratiṣṭhitasamapādaḥ* » ou, comme traduit BURNOUF : « Il a les pieds unis et bien posés » (5). M. SENART rejette la traduction littérale qui, dit-il, « n'aboutit qu'à lui donner des pieds plats » (6). L'interprétation correcte découle d'un texte pāli cité par BURNOUF : « Là où s'avance le chef du Monde, les lieux bas se relèvent et les endroits élevés deviennent unis, ainsi que la terre insensible. Les pierres, le gravier, le sable, les trous, les endroits raboteux, tout devient un bon chemin, là où s'avance le chef du Monde. Quand marche le plus parfait des Buddhas, la plante de ses pieds qui est douce, est par tous les points également en contact avec la terre, et n'est pas souillée par la poussière. Avec le pas balancé d'un éléphant, le Jina brille par sa démarche, le chef du Monde atteint l'autre rive, le remplissant de splendeur, ainsi que les Dêvas » (7). Les trois épithètes appliquées ici au Buddha : *lokanāyaka*, « celui qui mène le monde », *seṭṭha*, « le meilleur », *lokagga*, « celui qui est à la tête, à la *pointe* du monde », reproduisent presque identiquement celles de l'*Acchariyabbhutadhamma sutta* : *jeṭṭha* « l'Aîné », *seṭṭha*. (*lokassa-*)

---

sha, Poona, 1911, I, p. 7 ; trad. COWELL in *Buddhist Mahâyâna Texts*, SBE., XLIX, Oxford, 1894, p. 6 ; R. SCHMIDT, *Buddha's Leben*. Asvaghosa's Buddhacaritam, Hannover, 1923, p. 14 : Carlo FORMICHI, *Açvaghoṣa poeta del Buddhismo*, Bari, 1912, p. 123 ; dans ces versions ce vers est numéroté 1, 33 ; cf. la version tibétaine, F. WELLER, *Das Leben des Buddha von Aśvaghoṣa*, Leipzig, 1926-1928, I, *Übersetzung*, p. 4 ; *Text*, I, 14, p. 6. — Cette dernière version ne mentionne pas les lotus ; l'édition de Poona donne *ajñasamudgatāni*, corrigé en marge *°abja°* « probably by a Buddhist Pandita ». Un des mss. de l'édition d'Oxford lit *°ajja°*, évidemment pour *°abja°*, la confusion étant graphiquement aisée.

(1) Cf. P. C. BAGCHI, *Le Canon Bouddhique en Chine*, I, Paris, 1927, p. 212 sq.

(2) NANJIO le nomme DHARMARAKṢA, *Catalogue*. . . App. II, 67 : Les tables du *Taishō Issaikyō*, *Hōbōgirin*, fascicule annexe, Tōkyō, 1931, ont DHARMARAKṢA, p. 11, mais le corrigent en DHARMAKṢEMA (?), p. 132, à la suite de M. BAGCHI.

(3) *Taishō Issaikyō*, IV (N° 192), p. 1 b.

(4) *Fo-sho-hing-tsan-king*, I, 16 ; SBE., XIX, p. 3-4

(5) Eug. BURNOUF, *Le Lotus de la Bonne Loi*, II, Appendice, n° VIII, p. 575 sq.

(6) *Lég. du Buddha*, p. 143.

(7) *Lotus*, II, p. 576.

agga, et il est clair que les deux textes reposent sur une tradition identique. Burnouf a tiré avec son exactitude coutumière la leçon de ce passage : « La plante des pieds du Buddha est unie, et cette perfection recherchée est chez lui si grande, qu'elle se communique aux surfaces inégales qu'il vient à rencontrer dans sa marche. » Ces considérations rendent son plein sens au mot *niṣpeṣavanti* qui a embarrassé les interprètes. M. Formichi traduit : « passi sonori », ce qui est assez loin du texte, M. Schmidt : « zermalmende... Schritte », ce qui est littéral mais un peu obscur, Cowell : « [footsteps]... set down with a stamp » ; « écrasants » au sens d'« aplanisseurs » est une transposition approchée : l'idée est trop riche pour s'exprimer d'un mot. Qu'est-ce qui se dissimule derrière ce trait fabuleux ? L'explication de M. Senart est fort intéressante et comporte certainement une grande part de vérité : « C'est, dit-il, l'expression imagée des rayons lumineux qui, sans peine et sans effort, se posent également dans les profondeurs et sur les cimes, qui, d'un pas toujours sûr, vont visiter les vallées et les monts... Ainsi, dans les hymnes védiques Savitṛi s'avance 'par-dessus les profondeurs, par-dessus les hauteurs... en détruisant tous les obstacles' ou littéralement 'les mauvais chemins' *viçvā duritāni bādhamānaḥ* (*Ṛgveda*, I, 35, 3) : ainsi 'pour Indra les plus hautes montagnes sont des plaines ; il trouve le fond de n'importe quel abîme' (*ṚV.*, VI, 24, 8) » (1).

Pour un texte relativement tardif comme le *Lalitavistara*, sur lequel M. Senart s'appuie surtout, il est sans doute permis de faire sérieusement état d'une systématisation « solaire » : mais ce que nous avons reconnu jusqu'ici du symbolisme bouddhique doit même là nous conseiller la prudence. Souvent, nous l'avons vu, l'expression solaire n'est qu'une spécification tardive de notions plus amples, qu'elle aidera à pénétrer, mais qu'elle n'épuise pas. Réservons donc notre jugement sur cette idée manifestement très complexe, où, croyons-nous, il sera possible de discerner d'autres apports que celui qu'a mis en valeur l'auteur de l'*Essai sur la Légende du Buddha*, et, pour l'instant, notons seulement l'analogie existant entre l'aplanissement du sol donné par le *Vinaya* pāli comme l'origine première des caṅkrama, et celui que mentionnent les légendes de la Naissance — et cela dit, poursuivons l'examen de celles-ci.

Selon le *Manuel* de S. Hardy, quand naquit le Bodhisattva, « à l'endroit où ses pieds se posèrent pour la toute première fois sur le sol, apparut un lotus. Il regarda vers l'Est et sur le champ il aperçut la totalité des mondes infinis qui sont situés dans cette direction ; tous les deva et les hommes de cet orient lui présentèrent des fleurs et diverses offrandes en s'écriant : 'Tu es le plus grand des êtres', etc... Il examina de la sorte les quatre points cardinaux et les quatre points intermédiaires, le zénith et le nadir... En regardant au Nord il

(1) *Lég. du Buddha*, p. 144.

fit sept pas dans cette direction et un lotus surgit à chaque pas. . . » [1]. Le récit birman est identique, sauf qu'il ne parle pas des lotus [2]. La *Vie* siamoise est très développée à cet endroit. Elle relate, elle aussi, le tour d'horizon du Bodhisattva et ses sept pas vers le Nord, sans faire allusion aux lotus ; puis elle introduit ces commentaires : « Il se tourna vers le Nord pour manifester qu'il sauverait tous les êtres des fausses doctrines. Il fit sept pas pour attester qu'il maîtriserait les sept éléments de la sagesse suprême. . . Des lotus apparurent en tous lieux, présageant qu'il obligerait la diversité des Chemins et des Fruits à se montrer, pour le bien de tous ceux qui pourraient recevoir l'enseignement, etc. [3]. La *Vie* tibétaine traduite par Rockhill ne mentionne pas plus les sept lotus que ne le font les précédentes. Par contre, elle multiplie les pas du Bodhisattva, qui en accomplit sept vers chacun des points cardinaux [4]. C'est également un trait de la *Vie* traduite du chinois par Beal, mais là, chacun des pas est de nouveau marqué par l'apparition d'un lotus sorti de terre [5].

Il est assez curieux que le miracle des lotus ne soit pas attesté avec plus de régularité. Dans certaines versions il est l'un des traits les plus frappants : dans d'autres il est omis : est-ce un élément considérable du récit symbolique qui disparaît avec lui ? Et s'il est au contraire négligeable, comment se fait-il qu'il prenne tant de relief dans plusieurs traditions aussi bien méridionales [Hardy] que chinoises ? Ce désaccord et cette contradiction seraient assez sérieux, s'ils étaient irréductibles.

On notera avec M. Senart qu'un thème analogue au miracle bouddhique des sept lotus reparaît dans la légende Jaina : « la description de Mahāvīra. . . nous le représente reposant ses pieds sur neuf lotus d'or, apportés par les deva » [6]. L'apparition de fleurs sur ou sous les pas d'un être surnaturel ou d'une princesse est d'ailleurs un motif général du folk-lore [7]. Mais ce motif, tel qu'il est repris dans la légende bouddhique, s'est chargé d'un sens particulier, dont la claire compréhension est nécessaire pour interpréter correctement les textes auxquels nous venons de nous référer. Le désaccord observé s'évanouira du même coup.

---

(1) Hardy, *Manual*, p. 145-146.

(2) Bigandet, *Life*, I, p. 37-38.

(3) Alabaster, p. 102-106.

(4) W. Woodville Rockhill, *The Life of the Buddha. . . . . derived from Tibetan works. . .*, London, 1884, p. 16.

(5) *Romantic Legend*, p. 44 ; cf. L. Wieger, *Buddhisme*, T. II. *Les vies chinoises du Buddha*, 1913 ; H. Doré, *Recherches sur les superstitions en Chine*, IIIe partie (T. XV), *Vie illustrée du Bouddha Çakyamouni*, Chang-hai, 1929 — Variétés Sinologiques, no 57, p. 28 sq.

(6) *Lég. du Buddha*, p. 141

(7) Cf. par exemple l'histoire de Padmavatī, *Mahāvastu*, III, p. 153 sq. et p. XVII-XVIII.

Rappelons d'abord que l'ordre du récit et ses éléments sont identiques (à une donnée près : la naissance hors du sein de Māyā, point sur lequel cf. supra, p. 822 sq.) dans le passage du *Mahāvastu* relatif à Mārakaraṇḍa et dans les multiples recensions de la Naissance du Buddha. Ce dernier, dans l'un et l'autre cas, commence par inspecter les régions de l'espace : l'Est, le Sud, l'Ouest, le Nord, le Zénith et le Nadir ; après quoi, à la naissance, il éclate de rire :

Jātamātro ca vikrame sapta vikramate bhuvi
diçāṃ ca praviloketi mahāhāsaṃ ca āhati.

« Aussitôt né, il fit sept pas sur le sol, examina les régions de l'espace et fit résonner le Grand Rire » (1), tandis qu'à Mārakaraṇḍa, son inspection des points du compas se termine par un mystérieux sourire. Bref, c'est le même schème plus ou moins développé, mais présenté de la même manière — après quoi le Buddha du *Mahāvastu* se lance dans la Longue Promenade, sur un sol parfaitement uni *(dīrgha caṅkrama)*, tandis que le Bodhisattva nouveau-né accomplit ses sept pas « niveleurs » vers le Nord.

Le témoignage archéologique permet de serrer la comparaison : sur les caṅkrama de la Grande Promenade comme sous les pas du Bodhisattva, nous voyons surgir des lotus miraculeux. A bien y regarder, l'analogie va jusqu'au nombre de ces signes. Yi-tsing, dont le témoignage est si détaillé et si digne de confiance, nous dit avoir observé « quatorze ou quinze lotus » sur les promenoirs monumentaux des sites sacrés. Or nous avons vu que ceux-ci étaient vraisemblablement établis avec, comme unité de mesure, non point le pas, mais le *double pas* du Buddha. A chacun de ces doubles pas correspondaient donc deux lotus, un pour le pied droit, un pour le pied gauche. La promenade symbolique du Maître comptait ainsi 14 : 2 = 7 doubles pas, comme à la Naissance. Ce rapport se discerne assez clairement, malgré une légère divergence numérique, dont il ne nous semble pas impossible de rendre compte. Hiuan-tsang nous parle en effet de 18 lotus correspondant à « environ dix pas » et ce dispositif se traduirait par la formule 18 : 2 = 9 (doubles) pas : ce chiffre ne sera pas sans évoquer les 9 lotus de Mahāvīra. Les Bouddhistes, comme les Jaina, auraient-ils eu une ennéade symbolique doublant en quelque sorte l'heptade et pouvant s'y substituer ? A propos des neuf lotus de Mahāvīra, M. Senart a cette note suggestive : « Le nombre neuf représente sans doute les sept planètes avec Rāhu et Ketu ; rien ne force à le regarder comme ancien, encore moins comme primitif » (2). En fait, l'alternance 7/9 que nous avons déjà relevée dans certaines traditions pālies rappelle bien la double série des « planètes », qui sont sept ou neuf selon les écoles. Quelques réserves qu'il nous va falloir faire ne compromettront pas,

(1) *Mahāvastu*, II, p. 21.
(2) *Lég. du Buddha*, p. 141, n. 4.

croyons-nous, l'application au caṅkrama de cette interprétation de M. SENART, formulée non pas à vrai dire à l'endroit de ce monument et des lotus qui l'ornent, mais au sujet des lotus de Mahāvīra, comparés à ceux de la naissance du Buddha : mais toute notre thèse est justement que la tradition des promenoirs et celle de la naissance sont en étroite corrélation.

Les réserves sont de deux sortes ; en premier lieu, le *Buddhacarita* chinois, traduit par BEAL, compare les traces du Bodhisattva à sept astres, ce qui est dans la ligne de M. SENART, mais non à sept planètes : c'est des étoiles de la Grande Ourse qu'il fait état ; d'autre part YI-TSING ne dit pas 14 lotus, mais 14 *ou* 15, et aussitôt on est frappé par l'alternance 18 (HIUAN-TSANG) /19 (CUNNINGHAM) qui est exactement parallèle à la précédente, les deux pouvant s'écrire, en pas, 14 contre 14 + 1, et 18 contre 18 + 1, ou, en doubles pas, 7 contre $7 + \frac{1}{2}$, et 9 contre $9 + \frac{1}{2}$. A la date où ces variations sont attestées (VII[e] siècle p. C.) un symbolisme astronomique très étudié peut se dissimuler derrière elles : nous n'entreprendrons pas de le rechercher ici. Faisons seulement observer que le changement de pied au bout de la série suggère un appui additionnel, ce qui est une indication concrète (à moins qu'on ne suppose que le Buddha est revenu sur ses pas à reculons, ce qui ne découle pas des textes que nous avons cités et ce qui serait en tout cas une systématisation s'écartant de la définition pratique de la « promenade hygiénique » telle que nous la décrit YI-TSING), et renvoyons simplement à BERGAIGNE pour une documentation relative au rôle que joue l'« unité supplémentaire » dans les plus vieux symbolismes indiens [1]. Il reste en somme que dans les alternances 14-15 et 18-19, 14 et 18, ou plutôt 14 : 2 et 18 : 2, si nous prenons le double pas pour unité, seraient les nombres fondamentaux, à condition qu'il fût possible de montrer que dans cet emploi précis ils ont une signification bien déterminée, en relation étroite avec le contexte. Ce qui tendrait à le faire présumer, c'est que l'alternance 7/9 s'est déjà offerte à nous dans l'histoire du Lohaprāsāda cinghalais, plusieurs fois détruit et reconstruit : c'était à l'origine une « tour » à neuf étages, qu'on ramena à sept. Dans l'état actuel de la science, il paraîtra peut-être abusif de rapprocher les promenoirs de Bodh-gayā ou de Nālandā et l'édifice royal cinghalais ; la coïncidence numérique, à elle seule, ne prouverait rien ; mais justement elle n'est point isolée : elle s'encadre dans un ensemble de correspondances profondes, décisives, croyons-nous, quant à l'identité symbolique des deux traditions, si dissemblables que soient à première vue leurs réalisations matérielles.

---

(1) *Rel. védique*, II, 123 sq. Nous n'accepterions pas toutes les lois de l'Arithmétique mythologique élaborée par ce savant, mais les faits, en eux-mêmes incontestables, qu'il a rassemblés, au sujet de l'adjonction mystique d'une unité, sont susceptibles d'aider à concevoir la valeur du lotus supplémentaire de la tradition bouddhique. Ajoutons que dans le cas présent l'unité additionnelle est *incomplète*. Ce point n'est sans doute pas négligeable.

Le Bodhisattva naissant fait sept pas vers le Nord et se proclame celui qui est « à la cime du monde » (*lokagge*) ; de son côté, le *sattabhūmakapāsāda*, ou prāsāda à sept étages, figure le monde culminant au Nord cosmique et composé de sept étages, à quoi on sait que répondent les sept planètes : à sa cime on touche à la Terre suprême de Buddha [1] ; si bien qu'en somme la marche « à plat » du Buddha vers le Nord ne serait pas autre chose qu'un *sattabhūmakaprāsāda* conventionnellement couché sur le sol.

La considération des orientations, dont s'inspire clairement toute la légende (primat du Nord, inspection de l'Espace, rôle de Brahmā et des Quatre Rois des Régions cardinales, etc.), peut confirmer cette assimilation : il suffira à cet égard de se reporter à l'analyse du lotus de l'*ākāça*, poussée plus à fond dans un précédent chapitre. Le lotus, avec ses pétales, est un symbole des quatre orients et des points intermédiaires. Au-dessus de ce diagramme plan, il soutient d'autre part en son centre une verticale mystique indiquant le point d'en haut, la direction céleste : en un mot le Nord cosmique, dont le Nord terrestre, rapporté à l'horizon du lieu, n'est que l'image approchée. Chacun des sept lotus qui se succèdent sous les pieds du Bodhisattva définit par rapport à son plan une direction qui reste toujours la même, à mesure que l'on s'élève de plan en plan. C'est par convention que ces lotus sont placés les uns auprès des autres. En réalité, sitôt qu'on les remet dans l'espace mystique, ils se superposent. Il n'y a pas, vers le sommet du monde, quand le Buddha fait ses sept pas, sept progressions qui soient distinctes : c'en est une seule, qui, bien que matériellement couchée sur le sol, correspond à la « verticale » polaire et si ses schémas se succèdent du Sud au Nord, ce n'est que pour symboliser la culmination septentrionale des étages cosmiques. Telle est aussi, nous le savons, la fonction que remplissent, chacun à sa façon, les prāsāda indiens ou cinghalais, comme aussi la ziqqurrat ou comme la tour chinoise et même peut-être la boussole du géomancien : autant d'allégories reposant sur une même conception étagée de l'univers.

Cette interprétation permet d'expliquer la répétition des sept pas aux quatre orients, relevée dans les sources les plus récentes. Dans la version simple, le Bodhisattva, après s'être assuré de sa souveraineté sur les quatre orients, part vers le Nord pour gagner le faîte de toutes choses et se montrer debout au sommet du monde (*lokagge*), symbolisé par un point du sol. Il gravit donc, en projection plane, la pyramide cosmique — ou le Meru céleste, si l'on préfère cette image indienne. Par conséquent, nous ne serons pas surpris si l'action doit être répétée aux quatre points cardinaux : le tour d'horizon du « point céleste » n'a plus rien de caché pour nous, depuis Sārnāth, où c'est un pilier figuré que nous avons vu se diriger à tour de rôle vers les quatre orients. Cette image du cycle cosmique représente une révolution cosmique (jour, année,

---

(1) *Buddhabhūmi*, cf. *BEFEO.*, XXXII, 363 ; supra, p. 724 sq.

Grande année), par laquelle les points de l'espace se succèdent, sous le primat de la direction axiale, aux diverses époques du temps. La marche vers le Nord signifie, elle aussi, la suprématie de Çākyamuni qui dans toute l'étendue de ce monde n'a plus d'égal, pour la durée d'une phase religieuse de l'univers : il passe au haut de cette immense échelle des êtres que constitue la transmigration. En répétant ce signe cosmique aux quatre orients, cycle qui figure mystiquement le temps, il aura donc manifesté sa suprématie non seulement sur l'étendue de son univers, mais sur la totalité de l'unité autonome de temps qui est affectée à sa doctrine. On sait de reste que par sa production, son rayonnement, son déclin et son anéantissement, la religion instituée par chaque Buddha suit et marque le rythme d'une évolution morale du monde. La révolution solaire est une autre figure, de même nature, de cette théorie : et il ne faut pas chercher ailleurs qu'en cette connexité la raison des analogies qui se discernent entre la carrière du Buddha et le cycle solaire. A ce niveau du développement, le Buddha n'est pas une personnification de l'Astre roi, contrairement aux conclusions de M. Senart et de Kern : l'un et l'autre, l'Astre et l'Illuminé marquent les temps d'un mouvement dont ils sont peut-être une cause, mais surtout un signe.

On remarquera que les quatre passages cosmiques auxquels se rapportent les quatre progressions du Bodhisattva annoncent déjà la stance introduite par le pandit Amṛtānanda dans son addition au *Buddhacarita*, compilée au début du siècle dernier sur des manuscrits népalais : « Après s'être baigné dans les quatre océans et s'être assis sur son trône, il passa la troisième semaine à empêcher ses yeux de voir » [1]. On reconnaîtra sous cette forme irrégulière le regard immobile, sans clignement, que le Buddha, selon les versions anciennes, attache sur l'arbre de la Bodhi ; mais l'on ne reconnaîtrait sans doute pas dans le bain aux quatre océans le thème du caṅkrama, si l'on ne pouvait se référer, à titre de transition, aux deux mers du *Lalitavistara* : « la quatrième semaine, le Tathāgata fit une courte promenade depuis la Mer d'Orient jusqu'à la Mer d'Occident » [2]. Dans ces deux Mers, celle du Levant et celle du Couchant, on a évidemment deux données-limites, fixant le point de départ et l'arrivée de l'ascension et de la descente quotidiennes du soleil : c'est le diagramme médian que forment à Sārnāth les trois rosaces orientale, zénithale, occidentale, prises ensemble à part des autres. Dans la cosmologie asiatique définitive le système des quatre mers se rattache à un symbolisme plus ample. Elles définissent une terre centrale, ou mieux, du moins dans l'Inde, un Mont central à quatre versants : c'est le trône du Buddha qui en tient lieu dans la version de l'érudit népalais. Or, ces quatre orients s'inscrivent dans l'année. Ils répondent au groupe complet des quatre

---

[1] Cowell, SBE., XLIX, p. 159, cf. x-xi.

[2] Supra, p. 819, 886.

rosaces périphériques de Sārnāth, sous une prédominance sise en leur milieu. Les quatre séries de sept enjambées prêtées au Bodhisattva par certaines *Vies* répondent indubitablement à ce système. Le caṅkrama orienté d'Est en Ouest matérialise au contraire la conception précédente, et symbolise en même temps que la course quotidienne du soleil, et précisément par le symbole de cette course, l'acquisition du point suprême du monde, réalisée au terme du cycle cosmique, mais préfigurée dans la révolution journalière.

§ 3.

Le Buddha Lokottara.

Par l'effet des sept enjambées symboliques, nous proposerons donc d'admettre que le Buddha passe au pôle mystique du monde : ne doit-on pas retenir en faveur de cette interprétation que ce long effort d'analyse nous ramènera en définitive à traduire pour la première fois littéralement en cet endroit du *sutta* les mots *lokassa aggo* « celui qui est au haut du monde », édulcorés dans les traductions actuelles ? Qu'une pareille expression soit souvent figurée, d'accord. Mais elle ne vaut toujours que par l'image évoquée, et c'est celle-ci que nous croyons nécessaire de restituer, en son acception précise. Pour la légende de la naissance, il y a plus qu'une métaphore : c'est au pied de la lettre que le Buddha est installé au Sommet du Monde, le sens concret et le sens figuré se recouvrant exactement ; le caṅkrama, réduit à deux orients, fait apparaître entre ceux-ci la direction verticale, l'antique « porte du ciel » : les vieux systèmes cosmologiques gardent toute leur vigueur sous ces combinaisons mystiques. A cet égard, M. Senart a eu raison de rapprocher la mention de la Mer d'orient et de la Mer d'occident, placées aux deux bouts du caṅkrama dans le *Lalitavistara*, du spectacle astronomique constitué par l'opposition équinoxiale du soleil et de la lune à leurs coucher et lever respectifs. Ce double phénomène fixe en quelque sorte la ligne horizontale du milieu de laquelle doit partir la direction zénithale. Ce qui prouve que l'idée restait présente, du moins sous un aspect concret, à la conscience indienne, c'est que cette opposition du Soleil et de la Lune, encadrant le Meru, devait rester l'attribut et presque la définition iconographique de celui-ci [1]. Les sept pas faits vers le Nord et ceux que le Buddha accomplit d'Est en Ouest attestent donc une même ascension de la cime cosmique, diversement réalisée par rapport aux orients et aux temps qui y sont liés, mais identique en ce qu'elle place le Maître au-dessus de ces combinaisons spatio-temporelles, à l'intérieur desquelles seulement nous sommes à même de saisir sa manifestation personnelle.

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 382.

Eu égard aux entrecroisements de symbolisme que présentent les faits religieux indiens, tels que les textes les ont fixés pour nous et tels qu'ils se réfléchissent dans les monuments, on ne saurait rattacher exclusivement un passage scripturaire ou une construction à un système précis, hors le cas où toutes les données du passage ou tous les caractères du bâtiment découlent de façon homogène du système envisagé. Or, il n'en va pas tout à fait ainsi pour le caṅkrama, si l'on fait entrer en ligne de compte toutes ses attestations textuelles. L'alternance 7/9 répond bien à deux conceptions fort voisines des étages planétaires et des niveaux du mont cosmique qui y correspondent; elle entre donc dans un même cercle théorique : indépendamment de la manière dont on le chiffre, le système des étages planétaires s'y retrouve ainsi fidèle à lui-même, et proche de ses plus anciennes expressions connues, les ziqqurrat mésopotamiennes. Mais, par contre, en reprenant le *Mahāvastu*, nous trouverons l'indice d'une autre manière de concevoir le caṅkrama, où ne paraît pas intervenir la considération des étagements planétaires. A la naissance du Bodhisattva, ce texte spécifie en effet qu'il fit sept pas, « et non pas huit, et non pas soixante » (*ṣaṣṭi*) :

... sapta kramate kramān na ca aṣṭa na ca ṣaṣṭi...

[*Mahāvastu*, II, p. 21.]

L'indication fait immédiatement songer à la *caṅkramaṣaṣṭi* du Buddha Kāçyapa : nous avons traduit : « promenade de soixante pas » — cette interprétation trouve ici sa confirmation ; du même coup se vérifie le bien-fondé du rapprochement que nous avons institué entre les pas du Buddha à sa naissance et la promenade mystique exécutée par lui en diverses occasions. Dans les deux cas, il semble qu'un double symbolisme ait pu alternativement se voir choisir : soit sept pas (ou neuf), soit soixante. Les promenoirs de Yi-tsing comptent sept doubles pas ; ceux de Hiuan-tsang, neuf : mais les deux ne se séparent guère en ce qu'ils transcrivent simplement deux versions de la liste des planètes et des étages cosmiques. Le promenoir de Kāçyapa était au contraire long de soixante pas et la description des premiers pas de Çākyamuni dans le *Mahāvastu* prend soin d'écarter la supposition qu'il ait exécuté soixante enjambées ; c'est donc qu'il existait une théorie du caṅkrama attachée à ce nombre, et qui en d'autres circonstances (par exemple pour le caṅkrama de Kāçyapa) pouvait prévaloir. Quelle est-elle ? Nous ne tenterons pas de le dire, non plus que nous n'essaierons de faire cadrer le chiffre huit (*na ca aṣṭa*) avec quelque répartition cosmologique : une coïncidence numérique est en soi de faible valeur, et il faut que les identifications sortent de source plus profonde. En l'espèce, il nous suffira d'avoir dégagé une des interprétations du caṅkrama, la plus courante, semble-t-il, celle qui dépend de l'alternance numérique 7/9, et qui par là évoque les deux façons de compter les cieux et les planètes. D'autres cycles spatiaux ou temporels ont pu, sans dommage pour notre thèse, se matérialiser ou s'exprimer dans des monuments ou des textes parallèles à ceux qui soutiennent la présente analyse.

Nous réclamerons par contre pour celle-ci le bénéfice d'une grande rigueur, dans le champ de la documentation dont nous la dégageons. Pour l'*Acchariyabbhutadhamma sutta*, tout s'explique en effet en fonction d'un système des orients horizontaux complété par une élévation centrale étagée qui culmine au pôle du monde, point où le Buddha va se placer, et vers lequel tout converge. Le parasol porté au-dessus de sa tête renforce le symbole [1]. Nous allons voir que le miracle des lotus et le miracle de la terre aplanie en procèdent également. Mais avant tout, complétons et éclairons le système en indiquant avec plus de précision la valeur de temps qui lui est attachée. En faisant procéder la création par couches successives, du haut vers le bas, les cosmogonies indiennes impliquent que le point initial du monde en reste le sommet. La création s'est faite graduellement au-dessous de lui, par étages successifs ; il en résulte que le pôle du monde n'est pas seulement à l'axe des mouvements cosmiques : il est, de toute la création, l'endroit le plus « vieux ». On connaît en Chine une curieuse expression de cette idée : la tradition place au centre et au point initial de l'espace la tombe du premier ancêtre, origine du temps dynastique ou, ce qui est la même chose, de la microcosmogonie politique. L'origine de l'espace et l'origine du temps sont ainsi confondues. C'est par des considérations analogues que doit se comprendre le cri de victoire poussé par Çākyamuni à l'instant où il s'élève au « sommet du monde » : *aggo'ham asmi lokassa... jeṭṭho' ham asmi lokassa* « c'est moi qui suis à la pointe du monde... c'est moi qui en suis l'Aîné ». Ces deux suprématies sont une même chose.

Il déclare aussi qu'il est « le meilleur des êtres » (*seṭṭho' ham asmi lokassa*). Comme les deux autres, cette troisième assertion est susceptible d'une interprétation générale atone ; s'il se prouve cependant que la tradition la rattache à des données précises liées aux mêmes conceptions centrales que les deux formules précédentes, il s'imposera de la comprendre à la lumière d'une doctrine qui dès lors dominera, mot par mot, tout le *sutta* pāli.

C'est bien le cas, et voici comment on peut s'en rendre compte. Les récits de la naissance du Buddha se rangent sous deux catégories. Les uns décrivent ses sept pas miraculeux en indiquant simplement que « ses pieds se posaient à plat sur le sol » ; les autres font surgir de terre des lotus sur lesquels il prend appui. Ces divergences, qui nous ont déjà arrêtés, attestent-elles alternativement la présence ou l'absence du symbolisme qui est lié à l'apparition des fleurs miraculeuses ? Au premier abord, on serait porté à le croire ; considérant que le premier groupe réunit les sources anciennes, on pourrait être tenté d'en conclure que les lotus, plus tardivement attestés, marquent un progrès des croyances, une notion plus merveilleuse et plus idéale de la personne du Buddha. L'inférence n'est sans doute pas tout à fait inexacte.

---

[1] Cf. supra, p. 770, n. 2, 837, n° 1.

Mais la portée de cette observation sera fort réduite, en même temps que nos textes retrouveront sur ce point une véritable unité, dès que l'on aura clairement conçu que l'aplanissement du sol et l'apparition des lotus ne sont que deux expressions équivalentes d'une seule idée. En posant le pied sur une fleur sortie tout exprès du sol, le Buddha évitera de fouler celui-ci. Il restera pur de tout contact avec un étage du monde où circulent les créatures empêtrées dans les liens de la matière. C'est en effet la loi fondamentale de la cosmologie bouddhique que les créatures, à chacun des étages superposés du monde, soient faites de la même substance que l'étage lui-même. De bas en haut, pour celui qui va à sa délivrance, les sens et les objets des sens s'effacent graduellement et simultanément; ordres de créatures et niveaux de la création se dématérialisent maintenant par paliers, comme jadis, aux origines du monde, ils s'étaient différenciés et chargés de matière par tranches successives au-dessous du point initial, d'où tout est parti. La fable bouddhique exprime crûment cette idée capitale en contant que les créatures, d'abord purement immatérielles, virent apparaître une « terre » odorante et parfumée, dont elles mangèrent, qui les pénétra, les matérialisa et les alourdit, créant ainsi simultanément au-dessous des purs esprits un étage et une catégorie d'êtres descendus à ce niveau particulier de substantification. L'histoire se répétant, le monde est produit [1]. Cette théorie *alimentaire* qui offre des analogies particulièrement évidentes avec certaines conceptions védiques, exprimées par exemple dans le *Puruṣasūkta* [2], est une expression indienne de la vieille notion magique de l'identification par contact [3], dont nous avons déjà signalé l'active influence sur la doctrine de la réincarnation, et par contre-coup sur le symbolisme architectural [4]. Mais si chaque catégorie de créatures se définit avant tout par le niveau cosmique auquel elle est placée, nous montrer le Buddha debout sur un lotus, c'est nous le révéler pur de tout dharma mondain : il est « au-dessus du monde » (*lokottara*). D'ailleurs, indépendamment de cette théorie des plans de l'être, ce que nous avons dit plus haut du lotus des orients nous permettrait déjà de comprendre que Çākyamuni n'est pas seulement élevé à quelques pouces au-dessus du sol : ce sont tous les orients horizontaux qu'il

---

(1) Cf. *Mahāvastu*, I, 338-348; *Hōbōgirin*, I, p. 10^a, s. v. AHAE., etc. Nous reprendrons cette question dans notre sixième partie, où nous nous efforcerons de lui donner tous les développements nécessaires. Il s'agit en effet, à notre avis, d'une notion fondamentale ; la part qui lui revient dans la formation de la théorie indienne de la transmigration sera indiquée dans le cours de la septième partie du présent travail.

(2) Cf. aussi Bergaigne, *Rel. véd.*, II, p. 140, 143, etc. sur les « places » (i. e. niveaux cosmiques) de la « nourriture ».

(3) On devient ce que l'on touche ou perçoit ; les êtres s'interpénètrent, de même les concepts : quand un magicien très puissant subit un échec partiel, toute sa puissance s'écroule, l'échec se propageant dans toute sa puissance, etc.

(4) Mécanisme de la « dernière pensée » ; efficacité de la perception du microcosme architectural, reconduite sur l'heure de la mort: *BEFEO.*, XXXII, p. 314 sq., 335-336.

tient rassemblés sous lui et la fleur magique, diagramme de l'ākāça, l'emporte au haut de la cinquième direction de l'espace : ce lotus, avec sa tige, est un raccourci conventionnel de la perspective céleste, formule dont nous avons donné précédemment la justification iconographique (1).

Mais c'est ici l'endroit d'écarter définitivement une interprétation erronée que l'on pourrait donner de nos thèses, et de laquelle nous nous sommes déjà défendu. L'expression « au-dessus du monde » est en effet fameuse dans la polémique bouddhique. Il a existé une école nommée l'école des lokottaravādin, ou des théoriciens du Buddha supra-mondain, qui s'est trouvée en opposition avec le hīnayānisme rigoureux et que l'on considère souvent comme l'amorce de la systématisation mahāyāniste. Elle reconnaissait un Buddha nettement surnaturel, en attendant que des écoles plus audacieuses vinssent multiplier ce personnage transcendant au point d'en peupler l'infini des âges et des espaces. Soutiendrons-nous qu'il faut attribuer aux Lokottavādin, comme secte, l'apparition des lotus sous les pieds du Buddha, dans les monuments et dans les récits de ses pas symboliques et est-ce à leur secte qu'incombe la responsabilité de ce remaniement de la vie du Buddha sur le modèle du symbolisme royal ? Il est vrai que ce sont surtout les *Vies* procédant des états seconds de la doctrine [Açvaghoṣa, *Vies* chinoises] qui fournissent à cet égard notre documentation ; mais la conception du lotus transcendant avait conquis, au VIIe siècle, l'architecture bouddhique tout entière [Yi-tsing, Hiuan-tsang] et ses manifestations tangibles remontent beaucoup plus haut (2) ; enfin la tradition cinghalaise orthodoxe la connaît aussi [Hardy]. La formule du lokottaravāda aurait-elle eu un rayonnement et une influence plus considérable qu'on ne l'a cru, et jusque sur le theravāda cinghalais ? Nous répondrons sans hésiter par l'affirmative, si l'on se borne à postuler une diffusion ancienne des principes mis plus tard en système par l'école : tout le bouddhisme en est imprégné, même celui qui s'est ultérieurement dressé contre la mise en forme dogmatique d'idées d'abord subrepticement introduites dans son sein (3) ; nous le nierons au contraire, pour autant qu'il faudrait supposer une ère de suprématie connue par l'école proprement dite des « théoriciens du Buddha au-dessus de ce monde ». Un plus ample examen de la légende des sept pas va mettre ce point hors de doute.

---

(1) *BEFEO.*, XXVIII, 1928, p. 204-205.

(2) Cunningham, *Mahābodhi* ; cf. Beal, *Fo-sho-hing-tsan-king*, p. 3, n. 5 : Fergusson, *Tree and Serpent worship*, London, 1868, pl. LXV, fig. 3 : à Bhārhut les lotus seraient marqués sur l'étoffe que les dieux, à la naissance du Buddha, étendent pour le recevoir. Sur l'exemplaire défraîchi du livre de Fergusson dont nous disposons à Hanoï ces marques sont peu apparentes.

(3) Nous avons expliqué ces contaminations, en grande partie, par l'entrée du bouddhisme au service d'une politique religieuse, qui a marqué sur ses dogmes comme sur son rituel et sur ses manifestations artistiques, inséparables du rituel (supra, p. 790 sq.).

Le symbolisme du lotus *lokottara* ne fait en effet que reproduire, sous une forme plus imagée, le thème de l'aplanissement du monde sous les pas du Buddha : « là où s'avance le chef du Monde, les lieux bas se relèvent et les endroits élevés deviennent unis... La plante de ses pieds... n'est pas souillée par la poussière... ». La dernière indication évoque la classique comparaison du Maître avec le lotus né pur du sein de la boue, au-dessus de laquelle il s'élève sans qu'elle l'ait touché [1], et ce rapprochement nous permettra de mieux comprendre ce qu'a pu signifier l'aplanissement du sol : poussière, graviers, cailloux, montagnes, tout le théâtre matériel où se joue le drame de la transmigration sur terre, sous terre, et dans les cieux du Kāmaloka, de tout cela il ne saurait plus être question pour le Mahāpuruṣa doué des 32 perfections, dont ce pouvoir de nivellement est une des plus remarquables. La roue merveilleuse qu'il a comme autre marque, sous la plante des pieds, atteste d'ailleurs, tout aussi clairement, et par un symbolisme de même nature, qu'il repose sur un plan supérieur au niveau du monde qui nous porte, qui nous entoure, qui nous pénètre, et qui, en un mot, est consubstantiel aux créatures que nous sommes. Dans toute la force de l'expression, le Buddha aux 32 lakṣaṇa est déjà *lokottara*, « au-dessus du monde ». Le lotus précisera l'allégorie : il ne la créera pas. Nous n'aurons donc pas à introduire une différence radicale entre les textes qui ont et ceux qui n'ont pas ce symbole particulier. Le lakṣaṇa de l'aplanissement du sol, universellement attribué au Buddha, suffit à exprimer l'idée, et la fleur magique est un enjolivement.

Mais on notera que le prodige se répète à chacun des sept pas accomplis par le Mahāpuruṣa nouveau-né. Qu'est-ce à dire ? L'allusion doit maintenant être claire : si un lotus signifie que l'on s'élève au-dessus du niveau de réalité qu'il domine, sept répétitions de ce processus dénoncent autant de degrés franchis sur l'échelle des êtres, autant d'étages cosmiques successivement dépassés — en d'autres termes les lotus jalonnent l'ascension des gradins de la Montagne cosmique. Ne disions-nous pas tout à l'heure que le trajet du Bodhisattva vers le Nord était la projection sur le sol d'un prāsāda ? Les lotus symbolisent les marches de ce vaste escalier. Le nouveau-né n'a pas touché le sol de cette Terre, en sa réalité matérielle, avec sa poussière, ses cailloux, etc. Il s'est tenu à un niveau supérieur. C'est dire qu'il n'avait plus de contact avec notre plan d'existence et les êtres qu'il contient. De même pour les étages plus abstraits de la pyramide cosmique, situés au-dessus de nos têtes : tous se sont comme nivelés sous les pas du Maître et sans avoir trouvé d'égaux, il a gagné enfin la pointe de l'univers. C'est par conséquent à bon droit que, parvenu à ce sommet, il s'écrie : « par tout ce monde, c'est moi le meilleur ! (*seṭṭho' ham asmi lokassa*) ».

---

[1] *BEFEO.*, XXXII, p. 342, n. 2.

Il apparaît ainsi clairement que les thèmes fondamentaux de la spéculation postérieure ont leurs racines dans le commun bouddhisme, et sans doute bien avant qu'il ne soit permis de prononcer les mots de Mahāyāna, ou même de lokottaravāda, au sens restreint. Ces inférences, on le remarquera, rejoignent ce que nous a fait entrevoir l'étude du stūpa. Les amples symbolismes dont nous poursuivons ici l'étude sont donc familiers aux rédacteurs des *sutta* pāli : après le *Dīghanikāya*, voici le *Majjhima* qui s'en montre imprégné. Le Bouddhisme du stūpa, celui des 32 lakṣaṇa, est une religion irréductible au point de vue rationaliste qu'avait cru devoir adopter un OLDENBERG, avec tout son talent. Les interprètes européens se sont sans doute mépris sur l'ancienneté et le caractère du « puritanisme » dont ils font honneur au Petit Véhicule. Même à Ceylan, aussi haut que l'on remonte, et même dans les *sutta* les plus authentiques, la religion s'offre à nous plus vivante, plus riche et plus largement ouverte qu'on n'a coutume de le dire. En maints endroits, elle rendrait des points au Mahāyāna, en ce qui touche à la profondeur de leurs communs symboles. Son Buddha conquiert le sommet du monde, et de là se proclame l'Aîné des êtres. Il introduit ainsi dans sa notion tout le système cosmologique qui a donné à l'Inde, comme nous l'avons vu, l'armature de sa pensée philosophique et morale. Il s'agrandit de ce fait de tout l'arrière-plan historique que comportent ces idées, nées peut-être en Mésopotamie, et qui ont sans doute constitué une koinè religieuse de l'Asie ancienne. Il résume en lui des siècles de spéculation : figure complexe, qui savait parler à l'imagination et qui, pratiquement, a fourni avec facilité aux Cinghalais eux-mêmes un motif et un appui à des cultes royaux ne le cédant aucunement à ceux qu'a pu inspirer, dans l'Inde médiévale, une religion aussi substantielle que le Çivaïsme. L'Aîné du monde, debout au point initial de toutes choses — donc en même temps au point où, libéré de tout contact et dominant cet univers, il semble prêt à s'en évanouir — c'est déjà presque l'Ādi-buddha de la spéculation postérieure ; il en possède par avance toute la valeur philosophique et religieuse. Si les deux Véhicules se séparent profondément, c'est avant tout par la théorie du salut personnel, et sur la carrière du bodhisattva. Là sont les dissentiments réels. Quant à la bouddhologie proprement dite, on pourrait presque dire qu'il y a identité, au vocabulaire et à l'imagerie près.

Ce n'est pas d'aujourd'hui que M. L. de LA VALLÉE POUSSIN a relevé dans le canon pāli l'amorce de la doctrine « apparitionnelle » des trois corps, que la majorité de nos auteurs voudraient encore croire spécifiquement mahâyâniste : « Il y a huit sortes d'assemblées, nobles, brahmanes, bourgeois, ascètes, dieux compagnons des quatre gardiens du monde, dieux compagnons des trente-trois dieux, dieux du monde de Māra, dieux du ciel de Brahmā. Avant d'entrer parmi eux, je fais que mon aspect soit semblable au leur, je fais que ma voix soit comme la leur, je les instruis, je les éclaire, je les réjouis de mon enseignement de salut. Mais ils ne me connaissent pas pendant que je leur parle : 'Quel est cet être qui nous instruit ?

un dieu ou un homme ?' Ainsi pensent-ils. Et quand je disparais après les avoir instruits, ils ne me connaissent pas davantage. 'Quel est celui qui a disparu, un dieu ou un homme ?' » [1]. Nous venons d'observer que la prééminence cosmologique et l'« antériorité » mystique du Buddha du *Majjhima nikāya* contiennent en germe les doctrines futures, relatives à l'omniprésence des Buddha et à l'antériorité d'un Buddha suprême. Les cultes royaux cinghalais nous ont permis de reconnaître, dans le Saint des Saints du Theravāda, de véritables Buddha vivants, se manifestant dans la personne royale. Dès Sāñcī, le groupe des quatre Buddha, auquel se complaît le symbolisme, nous figure-t-il les Buddha du passé, reconnus par tout le bouddhisme, ou le carré des Jina « horizontaux », spécialement mahâyâniste ? L'ambiguïté est par elle-même assez éloquente. Nous avons constaté que ces systèmes se démarquent l'un l'autre et s'équivalent, sauf une diversité nominale, et la surimposition d'un symbolisme plus complexe et plus abstrait dans le second cas. Dans un précédent mémoire, n'avions-nous pas d'ailleurs été conduits à admettre que les diverses écoles ont de tout temps adoré les mêmes images en les chargeant seulement d'interprétations différentes ? Une couronne, des colliers, des bracelets transformaient la figure monastique du Maître en un Buddha glorieux, et le Buddha de Bodh-gayā lui-même était un Buddha paré [2]. Pour achever l'analyse, nous reviendrons à la page capitale écrite par M. FOUCHER dès 1918 : « Est-on bien sûr que le panthéon du Mahāyāna ait jamais différé foncièrement de celui du Hīnayāna ? . . . Nous apercevons bien un écart de doctrine et de pratique entre les soi-disant saints, qui cherchent leur salut personnel dans le néant par les huit voies vertueuses, et les prétendus surhommes, qui ne tendent à rien de moins, à travers les dix perfections, qu'à réaliser par leur propre illumination le salut des autres ; mais que cette opposition entre leurs attitudes morales entraîne un contraste non moins radical dans l'aspect des lieux et objets de culte de leurs zélateurs respectifs, cela nous ne le voyons pas. Qu'ils crussent ou non à la théorie des trois corps mystiques du Bienheureux, de ces trois corps il n'y en avait qu'un, toujours le même, qui intéressât leurs imagiers. Ou encore ils pouvaient avoir un assortiment de noms plus riche les uns que les autres pour désigner leurs statues de Buddhas et de Bodhisattvas : cela n'empêchait pas les statues d'être pareilles... Force est, semble-t-il de convenir que du Ier au Ve siècle

---

(1) *Mahāparinibbānas*°, III, 22 ; cf. *BEFEO.*, XXVIII, 1928, p. 199.

(2) *BEFEO*, XXVIII, p. 165 sq., 171, 173, 186, 202, 253, 257, 270-275 ; Çākyamuni apparaissant à Vaidehī est devenu au Japon l'Amitābha dit Amida de Yamagoshi, p. 258-261 ; les statues parées de Çākyamuni préfiguraient en même temps Maitreya, p. 262 sq., etc.

de notre ère, dans toutes les parties du monde bouddhique, Hīnayāna et Mahāyāna n'ont guère usé que d'un seul et même panthéon » ([1]). On pourrait compléter ces vues en montrant que la méditation mystique savait clairement saisir les corps transcendants à même la perception sensible des images, communes à toutes les écoles et conservées aux lieux de culte traditionnels ([2]) ; nous venons justement de rappeler l'imposition de parures, habillant un Buddha en Cakravartin ou en Saṃbhogakāya : ce qui atteste bien la cohérence de deux traditions que l'on oppose trop souvent, c'est l'admission des parures par le culte hīnayâniste, à Ceylan ([3]) au Siam ([4]) ou en Asie centrale, dans des couvents relevant du Petit Véhicule ([5]). En fait, ce ne sont pas seulement le panthéon et le culte, mais dans une mesure appréciable la cosmologie et la bouddhologie qui entretiennent des rapports étroits d'un bord à l'autre d'une faille que la science européenne s'est plu à agrandir, peut-être parce que deux écoles philologiques — pâlisants contre sanskritistes — ont repris à leur compte le conflit.

Ce n'est sans doute pas une si mauvaise méthode que d'aborder ici ces problèmes difficiles sur des points précis, sur des objets limités, en remettant à plus tard le soin des synthèses. La théorie du caṅkrama sera justement, à notre avis, l'une de celles qui pourront mener le plus loin dans la voie de ces comparaisons. Nous avons vu en détail sa portée et sa signification véritables à la fois dans les *sutta* pāli et dans un texte comme le *Mahāvastu*, très voisin, à ce propos, du canon méridional. Nous nous attacherons maintenant à suivre le développement pris par ce thème, commun à tous les bouddhismes, dans les sūtra spécifiquement mahâyânistes.

§ 4.

Le caṅkrama et les Terres pures.

Ce qui découle en droite ligne, dans le Mahāyāna, des caṅkrama archaïques et de la marche égalisatrice du Buddha qu'ils symbolisent, ce n'est rien de moins que la théorie des Terres pures, ou tout au moins certains traits essentiels de leur description. Nous avons précédemment montré que les Paradis du Grand Véhicule, avec les Buddha qui y président, sont des maṇḍala, au sens développé que nous avons appris à attribuer à ce mot.

([1]) AGB., II, 1 (1918), p. 385-388.

([2]) Méditation de Yun Chou à Bodh-gayā, partant de la statue pour aboutir au Dharmakāya, *BEFEO.*, XXVIII, p. 203 sq.

([3]) Supra, p. 642.

([4]) *BEFEO.*, XXVIII, p. 165.

([5]) Hiuan-tsang — Julien, *Mémoires*, I, p. 4 sq..

Ce sont, dans l'absolu, des répliques idéales du sommet de la montagne cosmique, des Instants du Monde, ce que rend manifeste la succession dans le temps, pour l'exercice de leur autorité sur notre univers, des cinq Jina présidant à ces Paradis, alors qu'en eux-mêmes ils demeurent au-dessus des vicissitudes de la durée.

Ces développements surtout philosophiques sont des variations sur un motif capital : celui de la « cité-calendrier » du Cakravartin, et l'origine occidentale de ces conceptions chronographiques est une hypothèse fort vraisemblable. Tel est le scion. Mais il reste à savoir comment il a pris sur le sujet : pour l'histoire du bouddhisme, c'est là le véritable problème, trop négligé jusqu'ici. Ces villes célestes, avec leurs sept terrasses, leurs enceintes de pierres précieuses, leurs pavillons, les sept rangées de palmiers qui les encerclent, évoquent les « jardins suspendus » dont s'entouraient telles villes « cosmiques » de la Mésopotamie, ou les arbres plantés sur la vieille ziqqurrat d'Ur ; ce sont donc, dans la doctrine, des corps étrangers. Comment tiennent-ils à elle ? D'une réponse à cette question, satisfaisante ou non, nous paraît dépendre la possibilité ou l'impossibilité de rendre à l'ensemble du bouddhisme son unité véritable.

Ouvrons les livres amidistes : tous nous enseignent que la Terre bienheureuse est parfaitement aplanie et couverte d'un réseau de cordes d'or qui s'entrecroisent à sa surface. Nous aurons plus tard l'occasion d'examiner de près cette dernière indication : nous aurons par elle de nouveaux arguments en faveur de notre thèse ; mais celle-ci s'établit suffisamment sur la première caractéristique. La Terre pure est parfaitement lisse : « de toutes parts elle est unie, cette terre de Buddha, elle est plaisante, elle est comme la paume de la main » [1]. Mais ce n'est pas là un simple caractère physique et pour ainsi dire naturel : c'est la réalisation ésotérique de vœux antérieurs d'Amitābha, énoncés du temps qu'il était encore le moine Dharmākara : les vœux auxquels nous renverrons sont même le premier et le second des quarante-six souhaits formulés par lui en présence du Buddha Lokeçvararāja, place qui fait apparaître toute l'importance de la donnée : « ô Bhagavat ! dans cette terre de Buddha [qui sera la mienne] s'il doit se trouver un enfer, un règne animal, un pays des trépassés ou un royaume des Asura, puissé-je alors ne jamais m'éveiller à l'Illumination parfaite ! ô Bhagavat ! dans cette terre de Buddha, si les créatures qui y naîtront doivent, une fois décédées, tomber dans l'enfer, le règne animal, le pays des trépassés ou le royaume des Asura, puissé-je alors ne jamais m'éveiller à l'Illumination parfaite » [2]. Il fait vœu

---

(1) *Samamtāc ca tad buddhakṣetraṃ samaṃ ramaṇiyaṃ pāṇitalajātaṃ...*, *Sukhāvatīvyūha*, description of Sukhāvatī, the Land of Bliss, ed. Max Müller — B. Nanjio, *Anecdota Oxoniensia*, Aryan series, I, ii, Oxford, 1883, p. 36 ; trad. Max Müller, in *Buddhist Mahāyāna sūtras*, SBE., XLIX, ii, p. 36.

(2) *Ibid.*, éd., p. 11, trad., p. 12.

ensuite que toutes les créatures de son univers soient couleur d'or, et que les hommes y soient pareils aux dieux. Au premier abord, on n'apercevrait guère de lien entre ces souhaits et la mention de la surface uniforme attribuée à la Terre pure. Notre analyse de la Marche du Buddha nous a cependant appris qu'un nivellement de ce genre signifiait matériellement la disparition des circonstances tangibles (vallées et montagnes, cailloux, etc.) caractérisant un niveau d'existence, et du même coup, par une conséquence nécessaire, la disparition de la catégorie de créatures liée à ce niveau. En nivelant la terre, le Buddha des textes pāli l'efface, et passe au-dessus d'elle. En nivelant successivement les sept étages cosmiques il gagne la pointe du monde, prêt à quitter celui-ci, pour se perdre dans l'insondable nirvāṇa. L'aplanissement du sol de la Terre pure procède donc, de la façon la plus directe, de ce symbolisme ancien. En arrivant dans le royaume d'Amitābha, on se trouve littéralement porté sur un plan de réalité transcendante qui domine et contient noyés au-dessous de lui les étages du monde concret. C'est avoir quitté ceux-ci, que de se voir sur le sol magique de la Sukhāvatī, tout comme le Buddha des *sutta* surmontait en esprit ces étages, lorsque les mondes s'aplanissaient magiquement sous ses pas : la seule différence est que le bouddhisme ancien ne s'étendait pas aussi longuement sur la nature de l'existence ou de la non-existence à laquelle Çākyamuni — et lui seul — avait ainsi accédé, tandis que l'amidisme décrit avec une inépuisable complaisance et avec les couleurs et les traits les plus fabuleux, le sort réservé à ceux qui s'élèvent avec Amitābha au-dessus d'une réalité laissée « aplanie », c'est-à-dire supprimée, derrière eux.

Voici en effet le dialogue que le *Mahā sukhāvatī vyūha* prête sur ce sujet à Ānanda et au Buddha : « ... Et d'autre part, ô Ānanda, dans cette Terre de Buddha, il n'y a nulle part de Monts noirs (*kālaparvata*), nulle part de Monts de pierres précieuses, nulle part de Sumeru, rois des monts, nulle part de Cakravāḍa, ni de Grands Cakravāḍa, rois des monts. De toutes parts elle est unie, cette Terre de Buddha, elle est plaisante, elle est comme la paume de la main, avec de multiples compartiments (*bhūmibhāga*) couverts de joyaux et de pierreries. » A ces mots, le vénérable Ānanda dit à Bhagavat : « Mais, ô Bhagavat, et les dieux compagnons des Quatre grands Rois, qui demeurent sur les flancs du mont, et les dieux Trāyastriṃça, qui demeurent sur la cime du Sumeru, où donc se tiennent-ils [dans cet univers-là] ? » Le sens immédiat de la réponse que va lui faire le Buddha n'est pas douteux : le nivellement des étages inférieurs du monde qui correspondent à ces dieux atteste l'inexistence de ceux-ci dans la Terre pure où ils n'ont pas leur place. Mais la révélation, dans les sūtra amidistes, s'enveloppe de plus de mystère, si transparent que celui-ci devienne quand on en tient le principe. Voici la réplique de Çākyamuni : c'est une question qu'il oppose à la question d'Ānanda. « Et où crois-tu, Ānanda, que se tiennent, en ce monde-ci (*iha*), les dieux qui sont au-dessus du Sumeru, roi des monts, je veux dire les dieux Yāma, les Tuṣita, les Nirmāṇarati,

les Paranirmitavaçavartin, les Brahmakāyika, les Brahmapurohita, les Mahābrahma, jusqu'aux Akaniṣṭha ? » A quoi Ānanda ne trouve à répondre que ceci : « ô Bhagavat, la maturation des actes et la rétribution des actes, cela passe l'entendement ! » [1].

L'exclamation du disciple éclaire tout ce qui précède : on vient de nous énumérer une succession d'étages cosmiques s'échafaudant au-dessus de la pointe du mont Meru. Ce sont autant de degrés de l'échelle des êtres, et l'obtention de chacun d'eux est le fruit d'actes d'une certaine nature, accomplis au cours de vies précédentes. Quand Ānanda déclare incompréhensible la rétribution, il fait donc allusion à l'accès à ces étages divins, et l'on voit bien quelle difficulté l'arrête : c'est la rupture de plan que la description de la Sukhāvatī vient de lui révéler dans l'étagement cosmique. Il demande compte au Buddha du paradoxe que constitue l'absence alléguée par le Maître de tout mont cyclique et de tout Meru dans le monde d'Amitābha : sans cette base, un monde ne se conçoit pas. Tel est l'étonnement d'Ānanda. Le Buddha ne fait rien pour l'atténuer, car sa réponse est une nouvelle énigme : il oblige son disciple à avouer qu'il ne sait pas au juste où se tiennent, en ce monde-ci, les dieux placés au-dessus du Meru. Il ajoute que seuls les Buddha peuvent comprendre ces choses, et le tout se termine sur une profession de foi d'Ānanda.

Ce qui nous paraît se dégager de ces quelques lignes, c'est la différence très nette introduite entre les deux ordres de réalité. Deux mondes s'opposent : dans le premier règne Amitābha, et les étages inférieurs y sont supprimés ; dans le second, nous vivons, entourés de créatures et d'une création pesantes comme nous ; plus haut, mais attenant à cette terre, nous distinguons encore un Mont Meru, avec des séjours divins couvrant ses flancs et sa cime : au delà, Ānanda l'avoue, c'est l'inconnu. On pourrait dire qu'en gros un monde matériel et un monde idéal s'opposent ; mais ils ne s'opposent pas seulement, ils se superposent. Comment cela se conçoit-il, quel en est l'agencement ? C'est une question qui touche à la relation des deux Buddha, Amitābha et Çākyamuni ; elle ne pourra donc recevoir sa solution complète que plus tard. Ce qui précède suffira du moins à nous assurer que le nivellement miraculeux des Terres pures figure un processus d'annulation des niveaux inférieurs de la matérialité.

Or n'est-ce pas tout le Barabuḍur que nous retrouvons là, avec son blocage où le monde des sens est enseveli, y compris le Meru [2] ? Dans toute l'acception du terme, le grand édifice javanais est une Terre pure architecturale. Les initiés y circulent sur la terrasse rapportée au-dessus d'une réalité annulée sous eux : le sol uni qu'ils foulent atteste qu'ils sont passés au-dessus

---

[1] *Sukhāvatīvyūha.*, éd., p. 36-37, trad., p. 36-37.
[2] Cf. *BEFEO.*, XXXII, fig. 26, p. 380.

d'elle. L'architecte a doué symboliquement leurs pieds du pouvoir magique de tout temps attribué à ceux du Buddha : il a su faire de la terrasse pourtournante un véritable caṅkrama du Buddha. On n'a pas oublié la pénétrante observation de M. STUTTERHEIM : les Buddha de la première rangée, juste au-dessus du blocage, n'appartiennent pas à la première galerie, bien qu'insérés avec leurs niches dans sa balustrade : ils doivent être rattachés aux mondes effacés avec la base, c'est-à-dire aux mondes où nous enchaînent les séquences inférieures de la loi du karma [1]. Ils sont des Buddha humains, ou *mānuṣibuddha* [2]. Placés au-dessus de la masse de maçonnerie sous laquelle est nivelé le spectacle illusoire de ce monde terrestre, ces Maîtres « humains » ne se distinguent donc en rien du Buddha au caṅkrama des traditions anciennes. Le promenoir, matérialisation du pouvoir « niveleur », c'est-à-dire de la transcendance du Mahāpuruṣa, suppose sous lui justement ce que l'architecte javanais, avec ses bas-reliefs condamnés, a réalisé à grands frais, par un dispositif resté si longtemps incompris : au Barabuḍur, on passe au-dessus des apparences sensibles de ce monde et des cieux du désir, en un mot on s'élève sur un plan transcendant au delà de la pointe du Meru.

Il reste une différence, qui justement va nous permettre, en mesurant les progrès de la tradition, d'en contrôler l'homogénéité : les statues des caṅkrama indiens sont debout, celles qui surplombent la première terrasse du Barabuḍur, assises. Mais nous avons reconnu le sens du premier symbole : il fait allusion à la venue du Buddha. Ce n'est pas un hasard si les vieux promenoirs de l'Inde gangétique étaient arpentés par des statues comptant parmi les plus anciennes du bouddhisme et qui figuraient ésotériquement Maitreya, le sauveur attendu, sous les traits d'un Buddha accompli [3]. Au contraire, le monument javanais s'attache à transcrire une domination toute spirituelle, actuelle, et non plus liée à la mission terrestre d'un Maître à venir, attendu sur la foi d'une prophétie. Ce qu'il figure, c'est la présence actuelle, ou plutôt extra-temporelle du Collège des Buddha, au-dessus de ce monde. Mais la donnée ancienne y menait : il a suffi, une fois le Buddha arrivé au sommet du monde (*lokagge*), une fois qu'il s'était fait, en quelque sorte rétroactivement, le Premier-né du monde (*lokajeṭṭha*), de concevoir qu'il n'avait pu s'identifier ainsi à l'illimité dans le temps et l'espace qu'en sortant de ces derniers, et de mettre en théorie, par le mythe et par l'image, cette émancipation. Les mondes mystiques qui dominent désormais le nôtre sont, ou du moins ont passé aux yeux de la foi nouvelle, pour le contenu même du nirvāṇa primitif. Voilà comment le caṅkrama archaïque peut être dit une sukhāvatī avant la lettre : le Buddha y est seul, mais c'est déjà une Terre pure.

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 296.
(2) *Ibid.*, p. 341-342.
(3) Supra, p. 833 sq.

§ 5.

Les grottes bouddhiques chinoises et les « Paradis » d'Asie centrale.

Il est possible de déceler les traces du passage de l'un à l'autre de ces états de la doctrine. Dans un travail auquel nous avons déjà dû plusieurs fois nous référer (1), nous avons attiré l'attention sur l'inexactitude de beaucoup des identifications de Paradis données par Petrucci dans *Serindia* (2). Depuis lors M. A. Waley a publié un bon *Catalogue des peintures de Touen-houang*, où il a consigné une somme considérable d'informations recueillie de première main dans les textes bouddhiques : l'ouvrage marque un progrès fort net par rapport à la précédente tentative (3) ; cependant, et quelle que soit la valeur des identifications de détail, nous craignons que l'interprétation générale ne soit à reprendre, tout au moins en ce qui concerne les Paradis. Notre savant confrère ne semble pas avoir pris connaissance de notre modeste contribution dont il cite toutefois l'illustration, fort médiocre, hâtons-nous d'en convenir [p. 169] ! Il a donc laissé échapper le sens et la source littéraire des processions de Samantabhadra et de Mañjuçrī, tirées du *Lotus de la Bonne Loi* (4) ; il continue d'autre part à nommer « Paradis de Çākyamuni » des illustrations de sūtra tournant non pas autour d'une Terre pure, mais bien autour d'une prédication du Buddha historique. Car il faut renoncer, le plus souvent, au principe établi par Petrucci et appliqué encore sans réserve par M. Waley : que la divinité de grande taille occupant le centre des compositions serait celle à laquelle sont consacrées les petites scènes latérales, quand il y en a ; par exemple, un Buddha entouré de bandes à vignettes figurant les étapes de la méditation sur Amitābha serait Amitābha lui-même.

Pour mettre de l'ordre dans l'abondante documentation de Touen-houang, il est nécessaire de se reporter aux sculptures de Yun-kang et de Long-men, plus anciennes et plus simples. Petrucci l'a tenté, mais maladroitement : il a reproduit l'erreur fondamentale de Chavannes, qui, partout où il

---

(1) *Le Buddha paré* [BP], *BEFEO.*, XXVIII, p. 213 sq.

(2) R. Petrucci — L. Binyon, *Essays on the buddhist paintings from the caves of the Thousand Buddhas, Tun-huang*, dans Aurel Stein, *Serindia*, Oxford, 1921, vol. III, appendix E, p. 1392-1431. Petrucci porte toute la responsabilité des identifications, le rôle de M. L. Binyon, éditeur posthume, s'étant nécessairement borné à corriger dans ses traductions chinoises quelques-uns de ses contre-sens.

(3) A. Waley, *A Catalogue of Paintings recovered from Tun-huang*, by Sir Aurel Stein, preserved in the sub-department of oriental prints and drawings in the British Museum and in the Museum of Central Asian antiquities, Delhi-London, 1931. Se reporter à l'important article critique de M. Pelliot, *T'oung pao*, XXVIII, 1931-32, p. 383-413, où est mise en lumière la valeur indiscutable du travail de M. Waley, en même temps qu'y sont apportés de nombreux compléments de détail.

(4) *BEFEO.*, XXVIII, p. 228 sq.

rencontrait des images multiples de Buddha, visiblement associées dans une action commune, croyait, sur la foi de M. Foucher, se trouver en présence du Grand Miracle de Çrāvastī, notamment lorsque les images combinées étaient au nombre de trois [1] ; dans un autre groupe, celui des deux Buddha Çākyamuni et Prabhūtaratna, assis l'un près de l'autre, Chavannes identifiait d'autre part « un des motifs favoris de l'art bouddhique » qui « se fonde d'ailleurs sur un texte célèbre ; d'après le *Lotus de la Bonne Loi*, en effet, le stūpa contenant le corps de l'ancien Buddha Prabhūtaratna vint planer au-dessus de Çākyamuni, celui-ci, par un effet de sa puissance surnaturelle, ouvrit le stūpa et y pénétra lui-même en s'élançant dans les airs ; c'est alors que la foule émerveillée put voir les deux Buddhas assis à côté l'un de l'autre et conversant ensemble » [2] ; quant au fait même de la répétition à tant d'exemplaires de l'image du Buddha, bref quant à « l'origine de toutes ces statues qui se comptent à Long-men par centaines et par milliers », le grand sinologue s'était contenté d'observer (d'ailleurs d'une manière pénétrante) que toute la révélation bouddhique est attachée à la personne du Buddha, la religion ne lui survivant que grâce à ce qu'il a laissé de lui-même dans les textes et dans ses effigies ; celles-ci, depuis qu'on en a fait, ayant pris une importance croissante, « il importe donc, si on veut transmettre aux générations à venir le flambeau de la foi, de multiplier les images et de répandre les livres saints » [3]. Or ce sont bien là quelques éléments de l'interprétation, mais ce n'en est pas le fond.

Ce qui a échappé à Chavannes, c'est que l'iconographie des grottes chinoises, comme d'ailleurs celle des stèles parallèlement étudiées par lui [4], procède par ensembles et non par « motifs », choisis au gré des sculpteurs, en raison de leur popularité littéraire ou artistique. Prabhūtaratna et Çākyamuni, assis l'un près de l'autre, ne font pas médaillon. Ils sont à leur place assignée dans une ample mise en scène. Ce que représentent une stèle comme celle du Chao-lin sseu 少林寺, de 535 p. C., où ils prennent place au milieu de rangées de Buddha [5], ou bien une grotte les entourant d'un décor « formé d'un quadrillage de petites niches renfermant chacune un Buddha » [6] ce n'est pas une marqueterie de sujets, ou seulement une version développée du « Grand Miracle », ni même, figurée pour

[1] C'est, on le sait, de cette façon que les sculpteurs ont symbolisé la multiplication à l'infini de sa propre personne développée par le Buddha Çākyamuni. Ed. Chavannes, *Mission archéologique dans la Chine Septentrionale*, I, II, Paris, 1915, p. 319, 328, 367.

[2] *Ibid.*, p. 550.

[3] *Ibid.*, p. 558.

[4] *Ibid.*, p. 577 sq. et *Six monuments de la Scupture Chinoise*, Ars Asiatica, II, Paris, 1914.

[5] *Miss. Arch.*, p. 578-583.

[6] *Ibid.*, p. 303.

elle-même, la collection des Buddha du Kalpa : c'est la prédication d'un texte, — du *Lotus de la Bonne Loi*. En effet, ce sūtra ne décrit pas seulement la « conversation » de Çākyamuni et de Prabhūtaratna ; il montre, avant que le premier ne délivre son enseignement, l'installation en plein ciel d'une assemblée magique de Buddha ; il énumère ceux-ci, il les peint, tantôt méditant, tantôt manifestant des prodiges en même temps que Çākyamuni. Et justement, la stèle du Chao-lin sseu les nomme elle aussi : sur ces 42 désignations, celles qui se laissent ramener au sanskrit avec certitude sortent toutes en droite ligne du *Lotus de la Bonne Loi* (dont on se rappelle que le texte même a été gravé à Long-men) [1] : non seulement Çākyamuni et Prabhūtaratna sont jumelés sur le monument comme dans le sūtra, mais dans les deux cas Akṣobhya et Amitābha/Amitāyus figurent, et figurent seuls d'entre les Cinq Jina des sources postérieurs ; enfin des noms aussi caractéristiques que Candrasūryapradīpa, Mahābhijñābhibhū, Nityaparinirvṛta, Jambunādaprabhāsa, Tamālapatracandanagandha, Tamālapatracandanagandhābhijña, etc., se retrouvent de part et d'autre. Il est à remarquer que le *Lotus de la Bonne Loi* ne contient nulle part une énumération systématique des Buddha qu'il nomme ; il a une fois une liste de seize Buddha, liste qui a passé sur la stèle chinoise, où CHAVANNES identifie la transcription de treize de ces noms [2] ; mais pour compléter les quarante-deux cases, l'on a dû en outre prendre des noms un peu partout, là où il s'en trouvait, dans divers chapitres du sūtra : et si l'on a fait de Mañjuçrī et d'Avalokiteçvara deux Buddha, c'est en plein accord avec le texte, qui attribue justement aux Bodhisattva transcendants le pouvoir d'assumer la forme d'un Buddha [3].

Mais on peut aller plus loin : ce que le sculpteur a figuré, ce n'est pas seulement la réunion céleste des personnages en présence desquels le sūtra est délivré, c'est un instant précis de l'action. C'est pour prêcher que Çākyamuni s'assied auprès de Prabhūtaratna : l'enseignement proprement dit ne tient toutefois qu'un chapitre [4] : douze autres chapitres nous montrent ensuite les deux Maîtres assis ensemble au milieu des bodhisattva qui leur rendent hommage : aussi, dans la sculpture chinoise, présentent-ils d'ordinaire l'un et l'autre une mudrā figurant l'enseignement ou la bénédiction. D'autre part, parmi les Tathāgata qui les entourent, certains, comme Akṣobhya, possèdent une mudrā caractéristique. La stèle au contraire nous montre toute l'assemblée en dhyāna-mudrā, c'est-à-dire méditant les mains posées à plat dans le giron. Or dans le *Lotus*, avant que n'intervienne la révélation suprême, tous les Buddha méditent en silence « pendant cinquante kalpa » : c'est une donnée

(1) *Ibid.*, p. 358, 534.
(2) *Ibid.*, p. 582, n. 1.
(3) Supra, p. 841.
(4) BP., p. 175-178.

importante, qui marque le caractère transcendant de la prédication [1] : il nous paraît hors de doute que c'est elle qu'a prétendu fixer l'image chinoise [2].

Petrucci était en somme en bonne voie lorsqu'il écrivait que stèles et grottes pouvaient être considérés comme de véritables maṇḍala [3]. Mais cette remarque intéressante n'a pas porté les fruits qu'on en aurait pu attendre, parce que l'on n'a pas bien vu, jusqu'à présent, le rôle et l'ancienneté, du « cercle magique » dans le bouddhisme. On associe communément ces formes artistiques et cultuelles au tantrisme [4] et on les fait dans une large mesure procéder d'un contact avec l'hindouisme [5]. En fait nous avons des maṇḍala sculpturaux et animés dans le bouddhisme pāli : la coupe horizontale d'un stūpa meublé de statues représentant le Buddha, ses parents, ses disciples, etc. forme un authentique maṇḍala [6] ; les assemblées réunies autour du roi cinghalais personnifiant le Bodhisattva Maitreya ou le Buddha sont des maṇḍala scéniques [7]. Nous avons déjà montré que dans le *Lotus de la Bonne Loi* lui-même toute l'affabulation était conçue de manière à transporter le Buddha, ses acolytes et ses auditeurs dans une sorte d'île de la réalité transcendante, tranchant sur notre réalité physique et échappant aux lois de l'espace et du temps [8] : qu'est-ce d'autre qu'un maṇḍala ? Et voilà précisément ce que les Chinois ont taillé dans la pierre, de Yun-kang à Long-men, au sein de ces grottes où s'annonce Touen-houang.

Chavannes et Petrucci n'ont pas su reconnaître des mises en scène de sūtra dans l'art ancien de la Chine septentrionale. Toute l'interprétation des grandes compositions d'Asie centrale a souffert de cette méprise initiale. Nous retrouvons en effet le *Lotus de la Bonne Loi* à Touen-houang. Bien des fois, en feuilletant les albums de la *Mission Pelliot*, l'œil est saisi par les nobles ensembles que compose, au centre d'un tableau, une scène dominée par un Buddha qui enseigne, tandis qu'au-dessous et sur les côtés se rangent de petites scènes anecdotiques : en celles-ci il est aisé d'identifier la parabole de la Maison incendiée, celle de l'Enfant prodigue, etc. On a là en images tout le texte du sūtra, soit cela même que prêche le Buddha au

---

(1) BP., p. 194.
(2) *Ibid.*, p. 211.
(3) *Serindia*, III, p. 1425-1427 ; BP., p. 209 sq.
(4) Cf. B. Bhattacharyya, *An Introduction to Buddhist esoterism*, Oxford, 1932, *passim*.
(5) « Le maṇḍala surgit dans le domaine des formes bouddhiques comme un détail de l'irrésistible poussée vers les idées et les symboles de l'hindouisme, dont l'influence sur son développement constitue un facteur essentiel ». H. Zimmer, *Kunstform und Yoga*, 1926, p. 95.
(6) Supra, p. 730, n. 1.
(7) *Ibid.*, p. 725 sq.
(8) BP., p. 194.

milieu du tableau — autant dire que c'est une matérialisation de sa parole [1]. C'est toujours le même principe qu'à Long-men, mais la scène de la prédication, l'appareil extérieur du sūtra sont maintenant commentés, au bord de ces représentations, par l'illustration des mots mêmes que prononce le Maître en sa gloire. Ainsi trouvent leur valeur et leur sens les compositions où se déploient d'une part le cortège de Samantabhadra, sur son éléphant blanc, de l'autre celui de Mañjuçrī, porté par un lion, avec parfois entre eux un Avalokiteçvara, le tout surmonté par une prédication céleste : c'est celle du *Lotus de la Bonne Loi*, et le reste en est la projection artistique sur la paroi des grottes. Car les processions des deux premiers bodhisattva et l'infatigable activité du troisième constituent la trame du texte lui-même [2], en ses chapitres ésotériques. Un autre thème favori est celui des périls dont Avalokiteçvara sauve ceux qui l'invoquent : c'est une partie du sūtra qui a été si populaire, qu'on l'a éditée à part [3]. Qu'elle ne soit cependant pas toujours représentée simplement pour elle-même, la planche CXVIII de la *Mission Pelliot* l'atteste. Il n'est pas fait mention expresse de Prabhūtaratna dans le chapitre en question, mais en réalité, si on se reporte au texte, on constate que Çākyamuni est toujours assis, à ce moment, auprès du Buddha surnaturel, dont il partage le trône. Si ces tableaux visent avant tout à représenter la délivrance d'un texte et son essence magique, plutôt que son contenu anecdotique, un imagier bien au fait de l'action du *Lotus* devait donc nécessairement se trouver porté à adjoindre la figure de Prabhūtaratna à celle de Çākyamuni au-dessus de la scène classique des Périls. C'est bien le cas sur la planche que nous citons. Flanqués de deux bodhisattva, les Buddha y sont assis, vers le haut, dans le stūpa ouvert. A côté s'étalent les petites images habituelles. On distingue en particulier avec une netteté parfaite l'image du *Péril en mer* en haut, à droite [4].

Dans tous ces exemples, comme déjà à Yun-kang et Long-men, nous ne croyons pas possible d'identifier au milieu du tableau autre chose qu'une de ces scènes glorieuses de la prédication de Çākyamuni, sur lesquelles justement les introductions des sūtra mahâyânistes sont intarissables. Il n'y a pas davantage un paradis véritable sur des peintures consacrées aux péripéties d'un simple *avadāna*, comme est la légende de Kalyāṇaṃkara et

---

(1) BP., p. 219 sq.

(2) BP., p. 228-230.

(3) Cf. NANJIO, n° 137. Une autre possibilité serait que ce chapitre du *Lotus* ne fut qu'une interpolation, le sūtra d'Avalokiteçvara ayant eu, dans ce cas, une existence indépendante avant comme après son insertion dans le grand traité mahâyâniste. Quoi qu'il en soit, à la date où se place l'art de Touen-houang, la fusion est un fait acquis.

(4) BP., p. 220 ; cf. *Mission Pelliot en Asie centrale*, série in-quarto. I. *Les Grottes de Touen-houang*, Paris, 1914-1924, II, pl. CXVIII.

Pāpaṃkara [1] : tout ce qu'on nous montre, c'est une prédication transcendante. Les deux principes essentiels admis par PETRUCCI, et qu'il a fait admettre, sont donc ici inopérants. Il n'est pas vrai que les Buddha fabuleux et les bodhisattva mythiques aient éliminé de l'art de Touen-houang le Buddha historique, qui avait joui, dans l'art de la Chine du Nord « d'une prédominance écrasante » [2] : ce Buddha garde tout son prestige, ce qu'on aurait pu prévoir, puisque la plupart des textes mahâyânistes, amidistes et autres, fidèlement suivis par les peintres et les sculpteurs, prennent grand soin de rattacher à l'enseignement de Çākyamuni la révélation des doctrines transcendantes [3]. Il est faux de dire que « c'est dans un sūtra consacré à la divinité qui figure dans la partie centrale de la peinture que sont empruntées scènes et inscriptions, soit qu'elles restent enfermées dans un espace marginal, soit qu'elles viennent s'incorporer à la peinture même » [4]. Chaque fois qu'au centre s'étale une prédication, c'est son objet réalisé, autrement dit la matière du sūtra, qui l'accompagne à son pourtour : cet objet est parfois un enchaînement d'épisodes, reproduits en miniature, parfois un grand personnage de bodhisattva, comme sur les tableaux des processions ou sur ceux consacrés à Avalokiteçvara « partout agissant » (litt. *samantamukha* : qui a la face tournée de tous côtés). Mais le Buddha enseignant que nous montrent les peintures reste le prédicateur, non le sujet, de l'enseignement.

Nous irions jusqu'à faire entrer dans cette catégorie de tableaux plusieurs illustrations du *Sūtra de la Méditation sur Amitāyus* [5], où le Maître de grande taille réprésenté dans l'attitude de la prédication, au milieu d'images tirées de cette prédication, est à notre sens beaucoup plus proche de Çākyamuni, auquel la révélation est explicitement attribuée, et même avec une grande insistance, que d'Amitābha, lequel, dans le sūtra, se contente simplement d'apparaître, régnant au loin sur sa Terre pure, et n'enseignant rien qui soit rapporté dans l'ouvrage.

La représentation la plus complète de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* actuellement mise à notre portée est donnée par la planche CCCIII, tome V, des *Grottes de Touen-houang* : et c'est justement elle qui va nous apporter la meilleure confirmation de notre hypothèse. Elle se caractérise par le fait qu'outre les vignettes marginales (méditation sur Amitābha, etc.) de petits dessins s'introduisent dans le corps même de la peinture : répartis autour du grand Buddha enseignant, ils illustrent la prédication, jouant en somme le même rôle que la scène de la maison incendiée, ou l'histoire du fils prodigue sur les grandes images de la prédication du *Lotus de la Bonne*

(1) BP., p. 227.
(2) *Ibid.*, p. 210.
(3) *Ibid.*, p. 244 sq.
(4) *Serindia*, III, p. 1419.
(5) *Amitāyur dhyāna sūtra*, trad. TAKAKUSU, SBE., XLIX, II, p. 161 sq.

Loi. On remarquera notamment, au-dessus du Buddha central, tout à fait dans le haut, l'image réduite d'un autre Buddha assis en méditation entre deux bodhisattva. Quelques arbres les flanquant évoquent ceux de la Sukhāvatī. Les trois divinités flottent sur des nuages ou plutôt sur des torsades de vapeur qui prennent naissance au-dessus du front du grand Buddha enseignant. Ce trait est décisif: on sait en effet que dans le sūtra, c'est une grande lumière issue du front de Çākyamuni qui fait apparaître aux yeux de son auditoire l'illustration de sa parole, en allant éclairer, au fond de l'Occident, la Terre pure d'Amitābha, Amitābha lui-même et, de part et d'autre de celui-ci, les bodhisattva Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta. On trouve donc dans le texte un Buddha qui enseigne, et qui fait surgir au-dessus de lui un Buddha installé sous les arbres magiques d'une lointaine Terre pure: sur l'image aussi. Que la torsade matérialise une révélation partie du Buddha central, il suffit d'ailleurs pour s'en convaincre de se reporter, sans quitter Touen-houang, à une image du *Vimalakīrtinirdeça sūtra*, étudiée en détail par M. Waley: la torsade y figure aussi, et là on ne peut conserver de doute sur sa signification. Le sūtra cité décrit la puissance d'un bodhisattva fabuleux et ses entretiens avec les bodhisattva entourant Çākyamuni et avec les disciples, au milieu desquels il s'était rangé (1). Vimalakīrti, dans ce texte, fait miraculeusement apparaître dans l'espace plusieurs terres de Buddha; et voici, en conséquence, comment se présente la peinture: « ... Le Buddha qui est à droite, Gandhakūta, a été manifesté par la puissance spirituelle de Vimalakīrti: aussi a-t-on ici figuré ce dernier projetant sa vision sous l'aspect d'un nuage blanc issu de sa main... Le Buddha qui est à gauche, Akṣobhya, est, lui aussi, une projection apparitionnelle due à Vimalakīrti, et représentée de la même façon que du côté droit... Sur un piédestal que supporte le nuage de la révélation (litt. cloud of volition), on voit les symboles du soleil et de la lune; car le texte dit aussi que Vimalakīrti fit apparaître 'le soleil, la lune, les étoiles et les constellations' » (2). Le document de la *Mission Pelliot* tire de cette comparaison sa pleine autorité: c'est bien Çākyamuni dont il nous offre la prédication, et la torsade issue de son front symbolise la révélation de la Sukhāvatī par l'enseignement du maître « historique ».

Par contre, d'autres reproductions picturales du sūtra d'Amitāyus échappent, à première vue, à cette interprétation: ce sont celles où l'on voit aux pieds du grand Buddha central neuf lotus accostés d'inscriptions où sont nommées les neuf catégories d'âmes destinées à renaître sur des lotus en

---

(1) Cf. Hōkei Izumi, *Vimalakīrti's discourse on emancipation*, in *The Eastern Buddhist*, vol. II-IV.

(2) A. Waley, *op. cit.*, p. 91-92; cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 383.

présence d'Amitābha dans sa Sukhāvatī (上品上生, 上品中生, 中品上生, etc.). Ces traits dénoncent plutôt le paradis du Buddha mythique que l'assemblée de la prédication transcendante [1].

Faudra-t-il réviser ce qui précède ? Car le Buddha enseignant au centre de ces Sukhāvatī ne se distingue en rien de celui en qui nous venons de reconnaître Çākyamuni révélant Amitābha. Aurons-nous deux classes de tableaux, les uns consacrés au prédicateur, les autres à l'être surhumain, Buddha ou bodhisattva, qui est l'objet principal de la prédication ? Une distinction aussi brutale surprendrait, alors qu'aucune particularité de style ne paraît autoriser à l'attribuer, soit au conflit, soit à la succession de deux écoles. Nous aboutirions donc, en fin de compte, à imposer à nos documents une division que rien ne justifierait.

Il serait vain de nier qu'il y a des Paradis à Touen-houang et il ne le serait pas moins de prétendre que la scène glorieuse du séjour auprès d'Amitābha n'a pas progressivement éclipsé, dans les préoccupations spirituelles, la scène de l'enseignement de Çākyamuni au Gṛdhrakūṭa, que nous considérons cependant comme la source de toute la bouddhologie transcendante. Les images elles-mêmes témoignent clairement de cette évolution. Prenons l'exemple du *Lotus de la Bonne Loi*, texte où le Buddha historique, dans sa manifestation surhumaine, reste pourtant le centre obligé de la religion. A Yun-kang, à Long-men, on a sculpté l'assemblée des Buddha apparus dans l'espace et rangés autour de Prabhūtaratna et de Çākyamuni : cela suffit, c'est l'appareil de la prédication, et celle-ci est convenablement représentée par lui ; à Touen-houang, auprès d'images illustrant l'ensemble du sūtra, donc toutes proches, aux enjolivements près, que facilite la peinture, des compositions de la Chine du Nord, nous voyons l'accent se déplacer, et l'intérêt se reporter sur des images particulières et qui ne se réfèrent plus qu'à certains chapitres. Elles sont toujours rattachées à la prédication historique : c'est, pourrait-on dire, une nécessité de l'exégèse. Mais au-dessous de Çākyamuni, qui remonte et se rapetisse au haut du tableau, nous voyons graduellement croître de grandes figures de bodhisattva : Mañjuçrī, Samantabhadra, Avalokiteçvara. On prévoit aisément que la prédication finira par s'éliminer, et c'est bien ce qui est arrivé.

§ 6.

Le rayonnement de Çākyamuni dans le Mahāyāna.

Cette transformation, il convient de le noter, n'est qu'une phase particulière de l'ample mouvement dont l'origine a été iconographiquement fixée d'une manière si heureuse par M. Foucher, quand il a montré l'identité primitive

(1) BP., 259 sq.

du panthéon artistique des hīnayānistes et des mahāyānistes. C'est d'abord le Buddha historique qu'on a sculpté partout, et sans doute peint [1], au milieu de son auditoire primitif, dieux et moines : de là sont sortis les bodhisattva transcendants, du moins pour leur iconographie [2], en même temps que la multiplication des figures du Maître conduisait par degrés insensibles aux formes d'art médiévales, où ce sont certainement des Buddha transcendants que personnifient des images restées pourtant toujours conformes, en gros, à leurs prototypes « humains » [3]. M. FOUCHER nous fait donc voir la représentation des divinités transcendantes du Mahāyāna primitivement superposée aux représentations du Maître et de ses auditeurs (une même réalisation artistique admettant alternativement les deux valeurs, au gré du spectateur), puis s'en différenciant. Mais n'est-ce pas ce même processus, dont les deux phases feraient par leur succession tout le conflit de nos identifications et de celles de PETRUCCI ? Faute d'avoir compris la liaison profonde existant entre la scène de l'enseignement transcendant et les maṇḍala paradisiaques, cet auteur et ceux qui l'ont suivi risquent d'avoir opposé ce qui s'enchaînait. Renoncer à voir des paradis authentiques à Touen-houang, ou nier que l'Assemblée du Buddha historique y conserve un rôle de premier plan, l'un et l'autre sont également impraticables. Mais il n'y a pas rupture, car les deux traditions s'interpénètrent, et non pas seulement dans l'iconographie : dans la dogmatique, elles ne s'excluent pas, elles se commandent l'une l'autre. En d'autres termes nous croyons que les images ambiguës de Touen-houang, mi-prédications, mi-paradis, mi-Gṛdhrakūṭa, mi-Sukhāvatī, sont telles avec intention, pour nous peindre un Çākyamuni donnant en sa personne la révélation d'Amitābha, ce qui se change, par un glissement imperceptible, en un Amitābha se révélant en la personne de Çākyamuni. Historiquement, ç'a été le sort du Çākyamuni de Touen-houang, apparaissant derrière le Gṛdhrakūṭa, et qui est devenu au Japon l'Amitābha de Yamagoshi [4].

Ces superpositions, passées curieusement inaperçues ou crues tardives, sont, croyons-nous, aussi fréquentes qu'anciennes dans le bouddhisme, où elles sont le signe et l'instrument du passage de la croyance primitive, plus sobre, aux conceptions développées par le Grand Véhicule. Le culte sacro-saint du monde bouddhique, celui du Buddha paré de Bodh-gayā, s'adressait par exemple, nous avons tenté de le démontrer, à la fois à Çākyamuni et à Maitreya, réunis dans une même image royale, où le souvenir et l'attente trouvaient leur compte, celle-ci authentifiée par celui-là. Ce qu'on adorait,

---

[1] Mais de la plus ancienne peinture gandhārienne, il ne nous reste rien. AGB., II, 2, p. 402 sq.

[2] A. FOUCHER, *Les bas-reliefs du stūpa de Sikri*, JA., 1903, II, p. 232-233 ; AGB., II, 1, p. 206-243.

[3] AGB., II, 1, 323-362.

[4] Cf. BP., p. 258-61.

sur le trône de la Bodhi — où se sont assis et s'assiéront tous les Buddha — c'était leur type collectif, qui est justement défini, dans les inscriptions de la Chine du Nord, « l'être toujours pareil à lui-même en qui le passé, le présent et l'avenir se confondent » (1). Le docétisme de certaines écoles bouddhiques et les mythologies élaborées par d'autres sont autant d'expressions particulières de cette formule religieuse, où toutes les personnalités qui se précisent à divers titres devant les adorateurs sortent d'un fonds commun, non pas à vrai dire impersonnel, puisqu'il se personnifie en elles, mais dont aucune d'elles n'épuise la nature : modalités de pensée qui dominent non seulement le bouddhisme, mais peut-être toute la pensée indienne et qu'on n'arrivera à saisir pleinement qu'en les rattachant au sol. Nous avons analysé ailleurs ces formes religieuses où se perpétuent les catégories du culte chtonien (2). La prédominance des lieux saints dans toute la structure effective du bouddhisme indien (3) en atteste la persistance dans son sein, autant que la facilité avec laquelle il a répondu, même sous sa forme hīnayāniste, aux exigences des cultes royaux territorialement fondés.

Dans le cas précis qui nous occupe, nous ne retiendrons qu'un argument typique. On sait que chaque Buddha se voit attribuer un certain nombre de caractères numériques qui, s'il est permis de s'exprimer ainsi, repèrent sa place sur la courbe d'évolution du monde, à une périodicité de laquelle répond la succession de ces Docteurs. Leur taille, le nombre de leurs disciples, la durée de l'église fondée par chacun d'eux, sont déterminés. Selon une tradition très générale, Çākyamuni avait seize pieds ou seize coudées de haut : la mention d'un Buddha de seize pieds ou de seize coudées l'évoque donc. C'est ce qui est confirmé notamment par les traditions chinoises, d'ailleurs apocryphes, relatives à l'Homme d'or de cette taille qu'aurait aperçu en songe l'empereur Ming des Han au Ier siècle de notre ère (4). Amitābha, lui, est d'une taille immense : elle est, en lieues, exprimée par un nombre six cent mille millions de trillions de fois plus grand qu'il n'y a de grains de sable dans le Gange (5). Mais on n'accède pas du premier coup, comme on peut bien le penser, à la perception de ce corps merveilleux. Les sūtra amidistes constituent justement une méthode graduelle d'extase conduisant à cette vision complète, et par son efficacité, à une naissance au Paradis occidental. L'un des procédés préliminaires consiste à « méditer sur une image du Buddha haute de seize coudées », que l'*Amitāyur dhyāna sūtra* dit être

---

(1) BP., p. 262 sq.

(2) *Cultes indiens et indigènes au Champa*, supra, p. 374 sq.

(3) Cf. BP., p. 163, 251-53 (les « endroits convenables »), 254-55 (les lieux de pèlerinage), 257, 270 sq., 278.

(4) Cf. H. Maspero, *Le songe et l'ambassade de l'empereur Ming*, *BEFEO*., X, 1910, p. 112 sq.

(5) *Amitāyur dhyāna s°*, SBE., XLIX, p. 180.

une sorte de reflet ou de résumé d'Amitābha lui-même. Le choix de ces mesures suffirait à suggérer que c'est dans la personne de Çākyamuni que le Buddha transcendant se manifeste ésotériquement, si même le texte n'ajoutait : « Le Buddha Amitāyus est doué d'un pouvoir surnaturel. Tout lui est possible, et il se métamorphose à sa guise dans les dix parties du monde. Tantôt il se montre avec un corps splendide, emplissant tout le ciel, tantôt il assume un corps qui semble petit, haut de seize ou dix-huit coudées. Ce corps avec lequel il se montre a toujours la couleur de l'or pur ». [1] Cette apparence, identique à l'Homme d'or des Chinois, par la taille et l'aspect, symbolise évidemment la personnification d'Amitābha en Çākyamuni : la légère variante introduite par la mention d'une taille de 18 coudées ne compromet pas l'inférence, bien au contraire, puisque certaines sources, notamment cinghalaises, connaissent la variante [2]. Ces considérations sont d'ailleurs susceptibles d'une contre-épreuve ; elle ressort de Hiuan-tsang, qui a relevé au Magadha la légende suivante : « Jadis un brâhmane, ayant appris que le corps de Çākya Buddha était haut de seize pieds, conservait constamment des doutes et se refusait à le croire ; alors avec un bâton de bambou haut de seize pieds, il voulut mesurer le corps du Buddha, qui s'éleva constamment au-dessus de l'extrémité du bâton, et dépassa seize pieds. Il continua à grandir encore, de sorte que le brâhmane ne put connaître à fond la vraie taille ». [3] Cette histoire s'éclaire par tout ce que nous venons de noter : elle trahit l'idée que le corps et les images du Buddha historique contiennent en puissance le Buddha transcendant. C'est vrai pour l'iconographie : le premier, M. Foucher l'a établi ; c'est aussi vrai dogmatiquement : on en aura dans la suite de ce travail des preuves suffisantes.

M. Foucher a évité toute analyse des doctrines, pour s'en tenir strictement au point de vue archéologique ; mais il ne faut pas oublier qu'il traitait des origines de l'art gandhârien, se plaçant ainsi à une date où nous n'avons sur l'avancement, voire même sur l'existence du Mahāyāna que des indications très précaires. Il a donc eu pleinement raison, « au lieu de rechercher la problématique influence que le Mahāyāna a pu avoir sur une école [d'art] qui, de toute évidence, ne s'est enrôlée que très tardivement, si jamais, à son service », de préférer « étudier l'action certaine que les compositions de cette dernière ont exercée sur les conceptions abstraites du Mahāyāna » [4]. Mais cet utile préjugé de méthode a été pris trop généralement pour une doctrine positive, et plus d'un chercheur s'en est inspiré, qui cependant traitait d'époques où les réserves de M. Foucher n'avaient plus leur raison d'être.

D'autre part, nous avouerons que ces réserves nous paraissent reposer en partie sur une conception des rapports et de l'opposition des bouddhologies

---

(1) *Ibid.*, p. 187.
(2) S. Hardy, *Manual*, p. 364.
(3) *Mémoires*, trad. Julien, II, p. 10.
(4) AGB., II, 1, p. 378.

hînayâniste et mahâyâniste que nous ne croyons pas tout à fait juste. En fait, si les deux iconographies sortent l'une de l'autre par ce qu'on pourrait appeler un simple changement d'éclairage spirituel, il nous semble bien qu'il en va pareillement des doctrines. Séparer historiquement la multiplication des images de celle des Buddha eux-mêmes, pour faire de la première le principe de la seconde, ce n'est atteindre qu'une vérité partielle : les chapitres qui précèdent nous ont prouvé par exemple que des idées abstraites antérieures au développement des images avaient déjà déterminé un groupement orienté des Cinq Buddha, formule d'abord sans doute aniconique (Hiuan-tsang semble avoir encore trouvé des traces de cette phase ancienne), et dont les infinis développements, accompagnés de listes de noms fraîchement formés — le plus souvent ce ne sont que des épithètes substantivées, ce qui adoucit encore la transition, — ont conduit au plein épanouissement des panthéons mythiques. Une fois de plus, nous sommes là en présence d'un développement par séries associées et réciproques. L'action des idées sur les images ne le cède pas à l'action inverse, et l'a presque sûrement précédée : car, ne l'oublions pas, les spéculations bouddhologiques sont antérieures à l'iconographie ; elles étaient fort avancées (1) quand celle-ci a débuté, les aidant sans doute à se préciser, mais partant d'elles.

Pour nous qui avons retrouvé le groupe des cinq Jina en germe dans la série traditionnelle des Buddha du Kalpa, sinon même reconnu une préfiguration d'Ādi-buddha dans l'« Aîné du monde » des *sutta* pāli, nous sommes assez préparés à voir Amitābha s'identifier avec Çākyamuni : nous ferons simplement cette réserve que dans un ensemble doctrinal où ces superpositions sont fréquentes, profondément chargées de sens et anciennes, celle à laquelle nous nous attachons pour l'instant se présente plutôt, par exception, comme un emprunt assimilé que comme un développement indien spontané.



M. Waley était donc dans le bon chemin lorsqu'il écrivait, en 1923, qu'à son avis Çākyamuni ne s'était pas vu attribuer un « Paradis », dans le bouddhisme de Touen-houang, par une simple et tardive imitation des Terres pures mythiques et qu'il lui semblait entretenir avec Amitābha une relation plus profonde et plus directe. M. Waley s'était référé à l'idée courante, dit-il, dans certaines écoles japonaises, que Çākyamuni, après son nirvāṇa, est devenu Amitābha (turned into Amida). Il citait notamment ce couplet de *nō* :

---

(1) Même s'il faut admettre qu'elles ne concernaient encore que la personne de Çakyamuni et peut-être celle de son successeur immédiat Maitreya, outre les Buddha du passé, dont on ne dit rien toutefois qui ne paraisse purement et simplement démarqué de la légende de Çakyamuni, le fait de leur groupement mis à part.

Once on the Vulture Peak he preached the Lotus Law.
Now in Western Land he is called Amida.

Ce thème a été aussi interprété comme décelant une métamorphose épisodique d'Amitābha en Çākyamuni, ce qui se rapprocherait également de certaines de nos thèses [1]. Il restait un effort à faire pour reconnaître que ces conceptions se laissent suivre jusqu'aux plus anciennes sources amidistes, et surtout qu'il n'y a pas lieu de parler, à cette date, d'un Çākyamuni se changeant « à sa mort » en Amitābha.

La scène glorieuse de la prédication au Mont du Vautour a en effet de tout autres tenants et aboutissants que ne l'imaginait M. Waley. Elle a constitué le plus clair des sujets représentés à Yun-kang et à Long-men, et elle domine encore à Touen-houang, où l'on n'a pas toujours exactement saisi son importance. Sur ce point particulier, le *Catalogue* de 1931 est même en recul sur ce que son auteur avait lui-même suggéré huit ans auparavant : il s'est trouvé partagé, cette fois-ci, entre les deux thèses antagonistes que nous opposions tout à l'heure. Çākyamuni est-il figuré au milieu d'une Assemblée de la Loi ou au milieu d'un Paradis [2] ? M. Waley n'a pas dominé cette difficulté. Nous le savons maintenant, c'est l'un et l'autre, pour bien faire, qu'il aurait fallu dire, car l'un sort de l'autre, et les images réunissant les traits des deux Buddha témoignent délibérément de cette synthèse des symbolismes.



Nous avons rencontré un nombre appréciable d'indications allant dans ce sens, rien qu'en nous en tenant à la personnalité du Buddha qui règne au centre des scènes fastueuses où l'art de l'Asie centrale a donné sa mesure. C'est maintenant dans l'examen direct des Terres pures elles-mêmes, comparées d'une part avec la Prédication au Gṛdhrakūṭa et d'autre part avec les traditions plus anciennes déjà étudiées au début de cette note, que nous allons en chercher la démonstration complète.

Nous avons montré dans *Le Buddha paré* tout ce qui rapproche l'assemblée de Çākyamuni, tenue sur un Gṛdhrakūṭa transcendant, hors du temps et de l'espace, des Paradis où l'on va renaître en présence d'Akṣobhya ou d'Amitābha : le *Lotus de la Bonne Loi* témoigne expressément que l'on naît de même en présence de Çākyamuni et que sa « terre de Buddha » est peuplée d'êtres qui s'y livrent à des jeux et à des plaisirs variés : « ils y possèdent des koṭis de jardins, de palais et de chars divins, etc. » [3]. Nous devons à

---

[1] A. Waley, *An Introduction to the study of Chinese painting*, London, 1923, p. 33 et 126. Cf. infra, §§ 10 et 11.
[2] *Catalogue*, p. xxiii-xxiv.
[3] Burnouf, p. 197 ; Kern, p. 308 ; BP., p. 259.

M. Waley de reconnaître que, s'il est dans son *Catalogue* plus loin que dans son *Introduction* de saisir la valeur du syncrétisme de Çākyamuni et d'Amitābha (malgré d'intéressantes indications sur les extases, p. xii), il n'a pas été sans apercevoir quelque chose des caractères que nous prêtons à la grande scène du *Lotus*. Il écrit au sujet de ce qu'il nomme *la Terre pure du Mont Gṛdhrakūṭa* : « C'est sur cette montagne que Çākyamuni enseigna le texte saint du Lotus. Mais comme on l'apprend au chapitre xiv du texte, la présence du Buddha sur ce mont peut, outre le fait matériel, être envisagée aussi comme un fait transcendant, hors du temps. Non seulement en ce moment, dit le Buddha, mais dans le cours d'âges infinis 'quand tous les autres êtres animés sont témoins de la fin des temps et quand brûle le Grand Feu cosmique, je me tiens ici en sécurité, au milieu de troupes de dieux'. » (1) En se reportant à notre article, M. Waley aurait pu observer que le texte lui-même discrimine formellement les deux « présences » de Çākyamuni : sa présence matérielle sur le Gṛdhrakūṭa, la célèbre montagne voisine de Rājagṛha, et sa présence surnaturelle dans l'espace, au-dessus de la scène terrestre de sa prédication prémonitoire. Avant de délivrer le suprême enseignement, il ne s'élève pas seulement en plein ciel, pour s'asseoir auprès de Prabhūtaratna : il y enlève, par l'exercice de sa puissance magique, l'auditoire entier de ses fidèles mahâyânistes. Le maṇḍala du Lotus, que nous avons défini « une île de la réalité transcendante », est donc supraterrestre (2) : une assemblée céleste (*lokottara*) reçoit d'un Çākyamuni transcendant un enseignement secret. C'était là la donnée ancienne et capitale ; il est regrettable que M. Waley l'ait négligée, pour ses nouvelles interprétations, au profit d'une identification tirée d'un *Parinirvāṇa sūtra* accessible dans une version chinoise qui n'est pas antérieure à 419 p. C., et où Çākyamuni se voit attribuer un Paradis visiblement refait sur le modèle de celui d'Amitābha (3). On ne saurait toute fois tenir trop grande rigueur à M. Waley d'avoir cédé à ces doutes et à ces contradictions, en une matière aussi difficile.

Le rapprochement que nous avions naguère nous-mêmes établi entre l'assemblée transcendante et les Terres pures, n'est pas en effet exempt d'ambiguïté. Des deux traditions, laquelle est antérieure, laquelle postérieure et subordonnée ? On pourrait à la rigueur soutenir que la fréquentation des idées relatives aux Terres pures, idées dérivées sans doute pour une bonne part des conceptions occidentales, a pu accoutumer l'Inde bouddhique, à la longue, à se représenter sous de semblables couleurs la prédication même de son Buddha historique. Sans nier la part de réalité qui doit revenir, mais secondairement à notre avis, à un effet aussi naturel, nous croyons cependant

(1) *Catalogue*, p. xxiii.
(2) BP., p. 182-86. 193-96.
(3) *Catalogue*, p. xxiv.

possible de reconstituer autrement l'enchaînement principal des faits. C'est qu'indiens ou non, les éléments dont est faite la conception définitive de la Sukhāvatī nous paraissent avoir commencé d'agir sur le bouddhisme bien avant la systématisation amidiste, soit à l'état libre, soit plutôt qu'ils entrassent alors dans des synthèses fort différentes des théories ultérieures. En d'autres termes, la dogmatique des Terres pures nous semble une conséquence assez tardive d'une cosmologie religieuse, qu'on saisit à l'œuvre dès le canon pāli et qui, si elle n'est pas celle du premier bouddhisme (duquel nous ne savons rien de source sûre), domine déjà les plus hautes expressions doctrinales qui nous soient parvenues.

Le Buddha des Sept Pas vers le Nord, le Buddha sur ses caṅkrama architecturaux, marqués de sept ou neuf doubles pas, c'était déjà l'image d'une présence supraterrestre. Au-dessous du Mahāpuruṣa, ses pieds merveilleux effaçaient la diversité du monde, lui constituant un plan magique où se tenir : passé à la pointe du monde, remonté à la source des temps, tel était, et sans doute avant aucun système sectaire, le Buddha *lokottara* du bouddhisme tout entier — le Buddha des 32 lakṣaṇa.

Comparons-le avec la description que les sūtra postérieurs donneront d'Amitābha, et de sa Sukhāvatī. Celle-ci est hors du temps et de ses vicissitudes et ceux qui y accèdent y demeureront constamment jusqu'à leur nirvāṇa définitif [1]. Cette terre, nous l'avons dit, est située au-dessus du monde des sens nivelé sous elle, et la surface unie qu'on lui prête matérialise ce symbolisme. Vallées et montagnes sont une figure allégorique du théâtre de la transmigration, peuplé par les acteurs innombrables du drame qu'est le *saṃsāra* ; les poussières et les cailloux dénotent les obstacles, les achoppements et les souillures qui entravent le progrès sur la voie du salut : mais le Buddha aux plantes des pieds unies des textes pāli, et, ce qui revient au même, le Buddha au caṅkrama, domine ces contingences, qui ne l'atteignent plus. Les Terres pures sont donc un instrument magique de tout point comparable aux antiques « promenoirs », avec cette différence qu'elles accueillent plus largement les créatures à qui s'ouvre le salut, et qu'elles leur font obtenir à toutes ce séjour au-dessus du monde supprimé sous leurs pas, privilège des Buddha de l'ancienne foi [2]. Et c'est pourquoi les sūtra amidistes nous représentent les naissances célestes comme ayant lieu au-dessus d'un plan d'arasement, ce que de son côté l'architecte du Barabuḍur a matériellement et passagèrement réalisé au profit des fidèles exécutant la pradakṣiṇā au-dessus du blocage.

Deux considérations pourraient appuyer cette analyse. En premier lieu, si le caṅkrama du *Vinaya* pāli s'oppose aux aspérités et souillures du sol

---

(1) SBE., XLIX, II, p. 44, etc.

(2) Nous aurons à revenir plus tard sur l'extension du salut dans le Hīnayāna et la communication de la nature de Buddha, en laquelle réside la définition mahāyāniste des bodhisattva.

naturel, et particulièrement aux cailloux que les promeneurs méditatifs heurtaient du pied [1], plus d'un sūtra mahâyâniste nous dira à son tour que la surface des Terres pures, outre qu'elle nivelle les étages inférieurs de la création, est en contraste mystique avec les cailloux et pierrailles dont est semée la surface terrestre. Un bon exemple en est apporté par le début du *Sūtra des admirables procédés par lesquels le Buddha récompense les bienfaits [reçus de ses parents]* [2]. A un certain moment, Ānanda lui demandant s'il recommandait la piété filiale, Çākyamuni sourit. Une clarté versicolore jaillit de sa bouche et va éclairer, du côté de l'orient, « d'innombrables centaines de myriades de centaines de milliers de Terres de Buddha. Par là se trouve un univers dont le nom est Agravijaya (? 上 勝). Dans cette région est un Buddha appelé Pramodyarāja, le Tathāgata, l'Arhat, le Sage parfaitement accompli, etc. Son paradis se nomme Excellemment Orné. Cette Terre est entièrement plane et le sol en est fait de vaiḍūrya ». Suit la description de cette autre Sukhāvatī, avec tous ses accessoires obligés, arbres, lacs, lotus, etc. Les bodhisattva qui entourent Pramodyarāja lui demandent ce que signifie cette grande clarté venue de l'Ouest et qui illumine leur monde. Il leur nomme alors Çākyamuni et entreprend l'éloge de ce Buddha : « Le Tathāgata Çākyamuni, pendant d'innombrables centaines de milliers de myriades de centaines de milliers d'asaṃkheya de kalpa a bravé toutes les difficultés et enduré toutes les souffrances, en manifestant ce grand vœu de compassion : 'Si je dois parvenir à me réaliser comme Buddha, que ce soit dans une Terre souillée et pervertie, avec des montagnes, des collines, des buttes et des tertres, des [débris de] tuiles et de la pierraille, avec des ronces et des épines, où les créatures commettent tous les péchés, les cinq crimes de damnation immédiate et les dix transgressions — que ce soit là que je devienne Buddha, pour leur salut ! Puissé-je les amener à rejeter tous les maux et à acquérir toutes les félicités ! [Puissé-je leur faire] atteindre le Corps de la Loi et l'extinction sans résidus !' Tel fut le vœu originel de ce Buddha. »

On voit comment les accidents matériels de notre Terre s'apparient avec les écarts de conduite des créatures qui circulent à sa surface ; on ne peut manquer non plus de sentir combien le choix des images accumulées ici comme à plaisir nous rapproche du symbolisme ancien du caṅkrama et de la marche surnaturelle du Buddha. Bref, la description du nivellement des Terres pures, trait essentiel de leur conception est directement tirée du bouddhisme archaïque, où figure déjà une donnée équivalente.

---

(1) On autorisait les moines à retirer les pierres et graviers des sentiers frustes qui constituèrent leurs premiers caṅkrama, supra, p. 885.

(2) *Ta fang pien Fo pao ngen king* 大方便佛報恩經, Taishō Issaikyō, vol. III, nº 156, p. 124-126.

D'autre part, il ne sera pas sans intérêt de revenir ici brièvement sur ce que nous avons fait observer tout à l'heure, en nous en tenant au bouddhisme ancien, à propos des signes magiques apparus sous les pas du Maître. Le lotus, diagramme orienté, désigne, disions-nous, et fixe par son centre la « trace » dans le plan horizontal de la direction céleste. Il jaillit de la surface des eaux, emportant vers le « point d'en haut » le cosmogramme schématique de ses verticilles : et ce n'est pas fortuitement que le pilier de Sārnāth est un lotus, avec sa tige et sa corolle arrivée à la limite de l'épanouissement. Nous l'avons reconnu : l'aplanissement magique et l'apparition du lotus forment, en leur intime corrélation, deux manières d'exprimer une même transcendance. Les deux symboles se complètent : dans l'archéologie du caṅkrama, aussi bien que dans les récits des Sept Pas, les lotus ouverts au-dessus de la surface unie du sol magique ne font qu'achever l'allégorie, sans y rien ajouter de nouveau.

A bien y regarder, ce sont encore les titres d'origine d'une notion capitale de la théorie des Terres pures que nous retrouvons là : auprès d'Amitābha, proclament unanimement les sūtra amidistes, on renaît sur un lotus — et à Touen-houang les illustrations de l'assertion ne se comptent pas. Un lotus élève les élus au-dessus du plan magique de la Sukhāvatī. Il n'échappera à personne, après les analyses qui précèdent, que la première attestation connue de ce type de naissance miraculeuse nous a été fournie par les *sutta* pāli et concerne Çākyamuni, venu au monde, nous disent-ils, sur un monde aplani par ses sept pas symboliques : un lotus l'a soutenu, à ce moment, hors des atteintes de la poussière et au-dessus des aspérités de la terre que nous foulons.

Or, si quelques doutes étaient permis tout à l'heure quant à l'antériorité de la prédication transcendante de Çākyamuni par rapport aux Paradis proprement dits [1], au contraire, au niveau de doctrine que nous atteignons avec la documentation pāli, toute hésitation serait hors de saison. Même en refusant au canon pāli la prééminence catégorique qu'on lui a si souvent attribuée, même en faisant sa large part à l'hypothèse d'une doctrine déjà à demi mahâyâniste, qui se serait conservée secrète pendant un temps plus ou moins long avant la mise en forme des sūtra mahâyânistes, on ne saurait sérieusement soutenir que l'amidisme soit antérieur au bouddhisme du *Dīgha* et du *Majjhima nikāya*, où figurent en bonne place le *Mahāparinibbāna sutta* et l'*Accharyabbhutadhamma sutta*, que nous avons utilisés, ni qu'il soit antérieur à la liste des trente-deux lakṣaṇa, fondement de toute notre recherche.

---

[1] A l'image desquels elle a été certainement refaite plus tard, mais qu'elle a dû, sous une forme moins caractéristique, précéder dans le bouddhisme.

Les faits s'établissent donc comme suit : de bonne heure on s'est figuré le Buddha au-dessus du monde et des créatures, dominant une réalité arasée sous lui. L'idée est ancienne, car nous ne remontons nulle part assez haut pour saisir un bouddhisme qui en soit exempt. De là sans doute est partie la spéculation du Grand Véhicule : pour l'instant, laissons de côté ces débuts [1]. Allons droit à la doctrine des Terres pures, en son entier développement, qui met sous nos yeux une infinité de mondes transcendants, dont la Sukhāvatī d'Amitābha reste le plus typique. Là ce n'est plus seulement un Buddha, mais autour de lui une foule de créatures élues, qui jouissent d'une existence surnaturelle au-dessus d'un sol magique, plan de clivage de la matérialité et de l'idéalité. Par ce qui est commun comme par ce qui diffère, ce rapprochement contrasté des images où s'expriment deux états de la croyance séparés par un aussi long intervalle nous paraît singulièrement instructif. Si l'on s'en tient au fond du symbolisme, on ne peut que remarquer entre les deux formules un rapport tendant à l'identité pure et simple, hormis le nombre des bénéficiaires. Caṅkrama et Terre pure : comment ces deux états s'enchaînent-ils historiquement ? Si la transition s'établit avec certitude, le bouddhisme sous ses divers aspects reprendra une unité, et ses différents « Véhicules » se rejoindront sur l'essentiel : peut-être du dehors paraîtront-ils toujours de dimensions différentes, mais pour qui s'y voit admis, on apprendra à reconnaître que leur contenu spirituel est de même substance. Pour ne point abandonner les expressions artistiques et archéologiques, qui nous ont jusqu'ici guidés en ces questions, nous dirons que le passage du caṅkrama du Buddha à la Terre pure structurale du Barabuḍur n'a fait que réfléchir et matérialiser les changements intervenus dans les textes : ce n'est pas autre chose que la transmission à un corps plus nombreux d'élus de la « position dans le monde » primitivement réservée au Buddha. Nous allons essayer de montrer la manière dont cette transformation s'est produite.

§ 7.

La « position de Buddha » dans le Petit et le Grand Véhicules.

Notre point de départ est maintenant éclairci : quelle qu'ait été la conception primitive du bouddhisme, il est pénétré, dès la corbeille des *sutta* pāli, d'une cosmologie religieuse très caractéristique et dont nous avons par ailleurs exposé les analogies occidentales. Debout au Nord (*uttare*),

---

(1) Nous avons déjà en partie montré ce que ce symbolisme doit à la religion royale et à la conception que l'Inde s'est faite du souverain « au-dessus du monde », c'est-à-dire passé au point de commandement du schématisme spatial et temporel que le rapprochement de l'architecture chronographique et des mesures royales de temps (ères, calendriers) nous a fait entrevoir (supra, p. 697 sq., 707 sq., 742 sq. etc.).

au sommet des sept étages du monde (*lokagge*), au point dont les espaces sont issus, au point où le temps a commencé (on le nomme en conséquence *lokassa jeṭṭho*), au point enfin où la réalité matérielle tout entière se résorbera, comme jadis elle en était sortie, le Buddha du *Majjhīma nikāya*, qui touche au Nirvāṇa, le Lieu suprême (*anuttara*), l'Incréé (et ces deux dernières expressions veulent dire la même chose, puisque toute création se développe en profondeur, par étapes, au-dessous d'une origine que domine nécessairement l'incréé) — ce Buddha n'est pas autrement placé, sur l'échelle des êtres, que le Roi-dieu babylonien, lequel s'élevait vers la Porte divine, autrement dit vers l'Issue du Cosmos, par les sept étages de sa ziqqurrat culminant « au Nord ». Le Buddha, comme lui, a trouvé l'Issue (*nissaraṇa*). D'ailleurs, les « vents », héritages des théories pré-astronomiques, sont encore à l'origine de la cosmogonie bouddhique [1] ; c'est un vent qui, le premier, introduit dans la vacuité ou l' « eau » primordiale un mouvement qui précède la création matérielle, et c'est finalement dans le vent que tout s'anéantira, après les destructions partielles par le feu et l'eau : enfin le vent est spécifiquement lié à l'ignorance (*avidyā*) qui est devenue pour les bouddhistes le principe abstrait de la création, comme le vent en est l'agent imaginaire et figuré, et cela aussi bien dans le bouddhisme cinghalais que dans des doctrines plus empreintes de mythologie [2] ; mais ces vents cosmiques restent pris dans l'enveloppe du monde, qui borne celui-ci, aussi loin que soient repoussés les orients marquant son extension : nous préciserons, aux dernières pages de ce travail, la forme que le bouddhisme a fait revêtir à cet élément fondamental des cosmologies « fermées », mais dès maintenant, on en sait assez pour comprendre que la création s'y enveloppe et y tient tout entière. Les orients sont contenus dans leur propre système et les « vents » dont ils procèdent sont prisonniers avec eux dans la grande poche de l'univers [3], où ils se heurtent et tournent sans fin. Mais il y a une échappée : les *sutta* ne se lassent pas de le proclamer, et le Buddha n'est tel que pour l'avoir découverte : aussi passera-t-il au delà de tout ce qui se conçoit : il sortira de la Maison du monde, où la transmigration enferme les créatures. Le « souffle », pour lui, n'y tourne plus prisonnier ; il s'échappe, il en sort : c'est son nirvāṇa. Bien des valeurs s'attacheront plus tard à ce terme fameux, mais s'il est vrai qu'une cosmologie « pneumatique » doit être antérieure aux systématisations astronomiques du monde, c'est de ce côté-là qu'il nous semble qu'on aurait à chercher la première signification du mot *nirvāṇa* ; c'en est d'ailleurs l'étymologie pure et simple : *nir* « en dehors » + *VĀ* « souffler ».

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 435-439, 711 sq., 852 sq., etc.

(2) S. Hardy., *Manual*, p. 28-35, etc.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 358-359, 374 sq., 428, etc. ; la théorie est en germe dans la profonde analyse de l'ākāça que nous avons empruntée à Oldenberg, *ibid.*, p. 406 sq.

Lorsqu'on nous dit que le nirvāṇa est au-dessus de l'espace (1), la formule, eu égard à l'opinion que nous nous faisons ordinairement de la dogmatique bouddhique, devrait étonner : le rapprochement de deux termes aussi hétérogènes en apparence sera-t-il attribué à l'intempérance verbale des textes indiens et à leur goût des métaphores compliquées ? On a abusé de ce moyen commode d'écarter les problèmes. En l'espèce, la comparaison s'explique de la manière la plus simple, aussitôt qu'on reconnaît derrière elle une conception du monde dont nous avons peu à peu dégagé les traits principaux : le nirvāṇa, qui est l'incréé, est placé de ce fait même au-dessus de l'espace, lieu de la création (ce qui est une première spécification), autant que cet espace lui-même domine ce qui prendra ultérieurement place en lui. Les trois termes font série : la comparaison est cohérente et même pleine de sens.

Cette théorie cosmique s'accuse clairement chez les docteurs de langue sanskrite : « Tout nirvāṇa, dit MĀTṚCETA, est néant, ou correctement, vide. Mais le vide où s'étend la voûte azurée et le creux que forment les pores, les 'puits', des poils, peuvent-ils être comparés ? » (2) On ne peut dire plus explicitement que le nirvāṇa s'étend au delà de la « voûte azurée » où ce monde est enclos : c'est une des meilleures expressions que nous ayons de la cosmologie *fermée*. Mais celle-ci est déjà fort apparente dans le texte même du *Suttavibhaṅga*, *Pārājika*, I, 1, 4, où les modernes partisans d'une interprétation « de bon sens » du plus ancien bouddhisme pensent trouver la confirmation de leurs vues. « Ô Brahmane, lorsqu'une poule a pondu des œufs, huit ou dix ou douze, et que la poule s'est couchée sur eux et les a tenus au chaud et les a couvés suffisamment : lors donc qu'un des poussins, le premier, avec la pointe de sa griffe ou son bec brise la coquille et sort heureusement de l'œuf, comment nommera-t-on ce poussin, l'aîné ou le plus jeune ? — On le nommera l'aîné, vénérable Gotama, car il est le plus âgé d'entre eux. — De même aussi, ô Brahmane, entre les êtres qui vivent dans l'ignorance et sont comme enfermés et emprisonnés dans un œuf, je l'ai brisée, la coquille de l'ignorance, et seul dans le monde j'ai obtenu la bienheureuse, l'universelle dignité de Buddha. Ainsi je suis, ô Brahmane, l'aîné, le plus noble d'entre les êtres. » (3)

L'aîné, le meilleur des êtres, l'Unique au monde, c'est exactement le vocabulaire du *sutta* qui nous a décrit la naissance miraculeuse du Buddha. Les cadres cosmologiques auxquels s'appuie l'image sont-ils les mêmes ?

---

(1) L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Nirvāṇa*, Paris, 1925, p. 153.

(2) F. W. THOMAS, *The Varṇanārhavarṇana of Matriceta*, Indian Antiquary, XXXIV, 1905, p. 146 ; cf. L. de LA VALLÉE POUSSIN, *Bouddhisme, opinions sur l'histoire de la dogmatique*, Paris, 1925, p. 206.

(3) H. OLDENBERG, *Le Bouddha, sa vie, sa doctrine, sa communauté*, trad.[3] A. FOUCHER, Paris, 1921, p. 321.

Prisonnier de son interprétation, Oldenberg ne se serait sans doute pas trouvé en mesure de se poser la question. Pourtant, il y a identité, et l'archéologie en témoigne. La comparaison, nous l'avouons, est familière, tout unie : mais d'autant plus trompeuse en cela. La naissance du Buddha comparée avec celle d'un oisillon nous abuserait singulièrement si nous y cherchions une veine de poésie champêtre : comment Oldenberg a-t-il pu ne pas évoquer ici l'œuf cosmique ? C'est la rupture de cette immense et fatale enveloppe du saṃsāra, et c'est cette seule rupture qui saura justifier le cri de fierté sur quoi s'achève le morceau : « Je suis l'aîné, le plus noble d'entre les êtres ! » Et en même temps reviennent à l'esprit certains détails du texte parallèle du *Majjhima nikāya*, où la naissance du Buddha est décrite plus directement et non sous le couvert d'une métaphore : il fait sept pas, franchissant les sept étages cosmiques, et parvenu au sommet de ces degrés, il s'écrie là aussi qu'il est le plus haut, le meilleur, l'aîné des êtres. Dans le premier cas, il a percé l'œuf cosmique, pour plonger dans un au-delà indescriptible ; dans le second, il s'élève au septième étage de la pyramide cosmique, il domine ce septième étage, et se trouve alors, dit le *sutta*, au-dessus d'un monde, que par ailleurs nous savons clos. Ne faut-il pas qu'il en ait à ce moment percé l'enveloppe ? Le rapprochement est saisissant et les deux légendes se complètent l'une à l'autre. Ce que le Maître perce, au haut des sept étages qu'il a franchis, ce ne peut être que la paroi de l'œuf cosmique, tout comme dans l'image du *Suttavibhaṅga* ce ne peut être qu'en s'élevant au sommet de « l'échelle » des êtres (si l'on transpose, comme le texte le demande, en valeurs cosmiques) qu'il acquiert le droit de s'en dire le meilleur, et, ouvrant la voie, le privilège de passer le premier par delà l'enveloppe opaque de l'*avidyā*, où reste enclos le *saṃsāra*.

Cette analyse théorique nous ramène au stūpa. Le prāsāda à sept (ou neuf) étages, autrement dit le Meru qu'il enferme allégoriquement, équivaut à l'étagement hiérarchique allégoriquement franchi à sa naissance par le Buddha, ou à celui qu'il gravit magiquement sur ses caṅkrama, à un stade plus raffiné de la doctrine, et le mont interne du stūpa, avec ses gradins idéaux, correspond par là étroitement aux récits de la naissance du Maître et à ses Pas. D'autre part, la coquille de l'œuf cosmique est évidemment symbolisée dans le monument par la coupole close et lisse de partout, sauf à son sommet : le nom même qu'on lui donne, *aṇḍa*, « l'œuf », suit de près la fable d'Oldenberg, et l'éclaire. L'archéologie illustre donc la tradition scripturaire de la naissance hors de l'œuf. Les deux légendes, celle des sept pas et celle de la coquille d'œuf, et les deux éléments architecturaux, la pyramide interne et le dôme, sont adaptés entre eux et entre elles, se combinent, se pénètrent réciproquement, se complètent, et en fin de compte l'émergence de la pointe du Mont intérieur au pôle du stūpa marque le point divin où est située l'issue du monde clos : là sera par excellence le lieu du nirvāṇa.

Il est sans doute inutile d'allonger la liste de ces indications convergentes. Le détail en est bien établi textuellement : on a seulement omis jusqu'ici de les

rassembler à la suite d'une interprétation générale du genre de celle que nous avons proposée et qui nous paraît seule susceptible d'ôter à la prolixité des textes bouddhiques un caractère puéril et fastidieux qu'on s'est trop aisément résigné à leur reconnaître. Parlera-t-on de coïncidences ? Mais elles constituent un système trop serré pour qu'il soit permis de les croire fortuites, quand bien même ce système ne serait pas déjà attesté, comme il l'est, dans les traditions pré-bouddhiques de l'Inde : par surcroît, il se retrouve sous un aspect à peine différent dans des cultures qui touchent à cette terre d'élection du bouddhisme que fut le Nord-Ouest de l'Inde. Du temps des Maurya (pour ne rien dire de plus), les civilisations d'occident ont été historiquement en contact direct avec la culture gangétique. Le pilier de Sārnāth reste un jalon éclatant du passage de leur influence ; son style seul en témoignerait, et par surcroît nous avons vu tout ce que l'étude approfondie de ses symboles apporte de renseignements sur les sources de l'architecture indienne, en étroite liaison avec la magie architecturale mésopotamienne.

La réaction des cosmologies occidentales sur un bouddhisme primitif qui nous échappe encore en partie, voilà où nous devrons fixer notre point de départ : le Buddha *lokottara* des *sutta* se présente distinctement dans cette lumière. Avec ses quarante dents, sa longue langue, son organe éclipsé, les « roues aux mille rais », ayant une jante, un moyeu, etc., nées sous la plante de ses pieds, avec son pouvoir d'aplanir le sol, c'est un être merveilleux, ce n'est plus un homme.

Mais l'histoire d'une doctrine mythologique est de l'histoire au même titre qu'aucune autre. Poursuivons donc ici l'étude de son développement, à travers ce qui se réfléchit d'elle dans l'archéologie du stūpa.



Typologiquement, l'évolution est facile à saisir. Comme nous l'avons fait observer au début de ce mémoire, le centre de gravité du monument s'est éloigné du sol à mesure que les progrès de la cosmologie ont échafaudé, au sommet du monde, des paradis de plus en plus abstraits. Le rôle de la coupole s'est réduit en proportion. Image de la voûte céleste où les premières spéculations de l'Asie avaient enfermé le monde sensible, c'est haut au-dessus d'elle que planent désormais les univers transcendants, et les parasols étagés qui la dominent le font bien apparaître [1]. Nous savons qu'ils sont une représentation de la pyramide des cieux suprêmes, dont le dernier est celui des Akaniṣṭha : le parasol le plus élevé le symbolise [2]. Le parasol unique des stūpa archaïques s'est donc répété à autant d'exemplaires que le ciel

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 391.
(2) *Ibid*, p. 385, 392.

unique des premières conceptions. C'est par conséquent à la pointe du mât à ombrelles et justement à la dernière de celles-ci, que nous devons nous attendre à voir reporter la valeur mystique dont jouissait le faîte plus modeste des anciens monuments. Si nous avons eu raison d'y chercher le lieu du nirvāṇa, c'est au ciel des Akaniṣṭha que celui-ci va maintenant se retrouver.

Il est frappant que ce soit à ces mêmes conclusions qu'arrive, par de tout autres voies, l'un des maîtres de l'école japonaise, M. D. T. Suzuki dans ses remarquables *Studies in the Laṅkāvatāra sūtra* [London, 1930], où il a saisi un état de la doctrine mahâyâniste moins systématique et sans doute plus ancien que le dogme définitif des trois corps du Buddha. Au lieu du Corps de la Loi (*dharmakāya*), pure transcendance et lieu de l'Identité inconditionnée, du Corps de Gloire ou de Fruition (*saṃbhogakāya*), régnant sur l'assemblée céleste des bodhisattva, et du Corps Factice (*nirmāṇakāya*), celui que le Buddha montre sur terre à ses disciples, le *Laṅkāvatāra* connaît diverses espèces de corps, de définition plus flottante et qu'il nomme : Dharmatā-Buddha : c'est évidemment le Dharmakāya des développements ultérieurs ; Niṣyanda-Buddha, mot à mot le Buddha « coulant vers le bas » (flowing down) ou « coulant dans » (flowing in) ; Nirmāṇika, Nairmāṇika ou Nirmāṇa-Buddha, etc. : ce dernier personnage, qui enseigne les « sots » et le « vulgaire » (*bāla, pṛthagjana*), correspond, à beaucoup d'égards, au *Nirmāṇakāya* du Buddha « humain » (1). Le second type de Buddha, le Niṣyanda, a quelque peu embarrassé M. Suzuki : le texte n'est pas très explicite à son endroit. Son nom est énigmatique, et d'autant plus que les auteurs des versions chinoises ne l'ont pas traduit : ils lui substituent l'expression normalement employée pour rendre *Saṃbhogakāya* : pao-fo 報佛 « Buddha de Rétribution », ce qui apparemment n'a guère de rapport avec *Niṣyanda*. Il se rapproche du Nirmāṇa Buddha en ce qu'il fait lui aussi sentir son action sur le monde inférieur, mais ses procédés sont différents : il demeure dans le ciel des Akaniṣṭha (2) et ne vient pas prendre directement contact avec le monde des hommes (3). Son action est en somme indirecte. Il suscite chez ceux qu'il sauve une « maturation » de leurs éléments constitutifs qui leur ouvre l'accès du monde des Akaniṣṭha, où ils se perfectionneront, et où l'on arrive à la Bodhi (4). Sous ces formes transcendantes il est encore possible de reconnaître un mécanisme analogue à celui qu'Oldenberg discernait dans le *sutta* pāli de la naissance hors de l'œuf : le Buddha s'est élevé au sommet du monde de la forme, et il y fait arriver à leur tour les élus, en éveillant en eux le processus menant à la libération. Le « premier né » des poussins montrait de même l'issue aux autres. Mais d'un autre côté cette doctrine de transition prépare la théorie des Terres

(1) Suzuki, *op. cit.*, p. 142-146.
(2) *Ibid.*, p. 324.
(3) *Ibid.*, p. 327.
(4) *Ibid.*, p. 375.

pures. M. Suzuki l'a bien remarqué : « Aussi longtemps que des impulsions égoïstes nous emplissent de désir (*rāga*), nous sommes exclus de toute réalisation spirituelle ; quand nous atteignons celle-ci, c'est que nous ne sommes plus dans ce monde du désir... Le corps glorieux appartient donc au ciel où la forme ou l'individualité touche à son terme et se perd, les esprits n'y étant plus limités par le sens d'une existence matérielle, principe d'exclusion réciproque. Est-ce que ce ne serait pas de cette notion du Ciel Akaniṣṭha que sortirait la croyance à la possibilité d'atteindre l'Illumination suprême après être allé renaître dans une Terre pure (où l'on parvient à ce but ultime) ? » [1]

Le lieu du nirvāṇa, ou plus exactement celui où l'on obtient le nirvāṇa, s'est progressivement élevé en même temps que l'étagement cosmique : jadis situé au point où le Buddha perçait l'enveloppe du monde (par un antique symbolisme, antérieur de beaucoup au bouddhisme), il se place désormais, dans la dogmatique évoluée, au monde des dieux Akaniṣṭha. C'est bien ce que transcrit la progression architecturale : le parasol au faîte du monde, d'abord simplement posé au haut de la coupole [2], est maintenant séparé d'elle par une enfilade d'ombrelles se succédant au-dessous de lui le long de la hampe : ce n'est pas autre chose que la kyrielle de cieux introduite par la cosmologie nouvelle.

Nous l'avons plus d'une fois noté, c'est par son axe qu'il faut comprendre le stūpa. Analogue aux ouvertures ménagées dans les briques centrales des autels du feu [3], le puits qui reçoit le mât à ombrelles symbolise l'ascension zénithale, ou mieux « polaire », le long de l'axe du monde, marqué par les « portes » des étages successifs de celui-ci. La harmikā au sommet du stūpa ne symbolise que l'affleurement du mont cosmique intérieur, au pôle de la coupole céleste : le pilier, lui, passe outre. S'il perce les parasols successifs, c'est donc en somme par une répétition à plus petite échelle de sa percée de la coupole. Celle-ci, en sa solidité, représente la voûte de pierre où, selon une théorie naïve, notre monde serait enclos ; les parasols correspondent un à un à des mondes plus abstraits, placés au-dessus de cette voûte. Mais l'accès successif de ces mondes supérieurs n'est pas plus libre que la coupole inférieure n'est aisée à traverser. De l'un à l'autre d'entre eux, on ne peut progresser que par un surcroît de « mérites » ou par un élan extatique de même nature, à tout prendre, que l'effort surhumain par lequel le Buddha, dès les sources pāli, passa't pour avoir transpercé l'enveloppe unique du saṃsāra. Si purifiés soient-ils, on ne doit souhaiter s'arrêter à aucun des étages transcendants : ils

---

(1) *Ibid.*, p. 375-76.

(2) Supra, fig. 29, p. 397 pour le stūpa de Sañcī ; la disposition est caractéristique de l'époque ancienne ; cf. A. K. Coomaraswamy, HIIA., pl. xii, fig. 42, pl. xiv, fig. 50, sur le début des superpositions de parasols.

(3) Supra, p. 643-644.

sont des étapes, mais aussi des entraves, et, à cet égard, ils reproduisent sous une forme plus immatérielle l'obstacle préliminaire constitué au-dessous d'eux par la voûte de pierre. Le stūpa est l'enveloppe d'un certain ordre de réalité ; de même les parasols successifs qui le surmontent sont autant d'enveloppes qu'il faut percer tour à tour, et qui chacune délimitent et rassemblent sous elles un monde transcendant. Une fois de plus, le témoignage archéologique et le témoignage philologique se complètent donc : le problème de la libération s'est transporté du franchissement de la coupole de pierre à celui du dernier parasol ; celui-ci passe en effet pour figurer le ciel des Akaniṣṭha ; et parallèlement, c'est bien jusqu'à ce ciel des Akaniṣṭha que des sūtra comme le *Laṅkāvatāra* reconduisent le site du Nirvāṇa.

Comment cela s'est-il fait ? L'étude de ce point est dominée par une courte et vigoureuse analyse de Burnouf, dont il n'a, il est vrai, pas fait l'application précise, mais dont les aperçus cosmologiques qui précèdent et leurs illustrations architecturales nous rendront facile de mesurer la portée. Toutes nos conclusions ont reposé en dernière analyse sur une interprétation du rôle joué dans l'ontologie indienne (et auparavant peut-être en Mésopotamie) par le sommet ou la pointe du monde. Or, voici les lignes substantielles consacrées à l'expression *bhavāgra* (cf. pāli *lokagga*, supra, p. 888) dans une note de la monumentale traduction du *Lotus* [1] : «. . . ce que j'ai traduit ici par 'jusqu'aux limites de l'existence' et ailleurs 'jusqu'aux lieux où commence l'existence' c'est l'expression *bhavāgra*, qu'il serait plus exact de rendre par 'le point culminant de l'existence' littéralement le sommet de l'existence, ou comme je l'ai dit plus bas... 'la limite extrême où finit l'existence' ; ce sommet est celui du dernier étage du monde sans forme (*arūpadhātu*) qui est la partie la plus élevée des mondes superposés » [2]. Et Burnouf poursuit : « On trouve encore dans quelques textes, mais autant que je le puis croire jusqu'ici, dans des textes plus modernes, une autre expression qui paraît au premier abord synonyme de *bhavāgra*, mais qui en diffère par l'application qu'on en fait. C'est le terme de *bhūtakoṭi* qui est synonyme de *vide* selon le *Saddharma Laṅkāvatāra* ; dans cette acception, il est probable que *bhūtakoṭi* signifie 'le bout, l'extrémité de ce qui est' non pas inclusivement mais exclusivement, de manière qu'avant la première chose qui est, on ne voie encore que le vide. »

Par ce trait de lumière, Burnouf préfigurait la notion du *point du vide*, au-dessous duquel naît la profondeur organisatrice de l'existence : autant dire qu'il anticipait sur la théorie de la cinquième direction à laquelle mènent

---

(1) Burnouf, *Lotus*, I, p. 309.

(2) Rappelons que c'est là une cosmologie raffinant sur celle où le monde des Akaniṣṭha, le plus élevé des étages de la forme pure, avait été le point suprême. Le *bhavāgra* dont il est parlé ici est « le monde où il n'y a ni intelligibles (*saṃjñā* ; Hōbōgirin : connotations) ni absence d'intelligibles » (*naivāsaṃjñānāsaṃjñayatana*).

et les progrès faits depuis son temps dans tous les domaines de la connaissance de l'Asie ancienne, et l'accumulation de matériaux ethnographiques dont nous disposons aujourd'hui. Toutefois, à notre sens, le grand indianiste sépare peut-être trop formellement *bhūtakoṭi* de *bhavāgra* : c'est surtout l'opposition historique de leur emploi qu'il convient de retenir ; par ailleurs, ils sont à peu près équivalents. *Bhūtakoṭi* ne semble pas attesté en pāli, où *bhavagga* est fréqent, désignant le sommet du monde par contraste avec l'enfer Avīci, qui en marque le point le plus bas [références in PTSD., s. v. *Bhava*, °*agga*]. M. L. de La Vallée Poussin fait même observer que le pāli emploie parfois °*agga* dans le sens transcendant si bien mis en lumière par Burnouf au sujet de °*koṭi* [1]. Il renvoie au *Poṭṭhapāda sutta* du *Dīgha nikāya*. Ce texte est ici d'heureuse rencontre, car c'est précisément l'un des endroits du canon où est le plus nettement exposée la théorie des *questions écartées* : l'éternité ou la non-éternité, l'infinité ou la non-infinité du monde, etc., toutes choses qui n'ont pas de rapport avec la discipline morale du salut, objet immédiat de l'enseignement attribué au Buddha hīnayāniste. L'atmosphère, s'il est permis de s'exprimer ainsi, est donc bien celle des recherches où nous sommes engagés. Or, le Buddha explique cependant au bhikṣu Poṭṭhapāda les étapes du progrès spirituel par quoi l'on dépasse à tour de rôle les divers « niveaux » de conscience (*saññā*). Quand on a dominé l'un de ceux-ci, on dit qu'on en a atteint la pointe (*saññagga*). Et le dialogue se développe :

« Cette question encore, Maître : est-ce que le Bhagavat enseigne qu'il n'y a qu'une seule pointe de la conscience, ou qu'il y en a plusieurs ?

« Sur ce point, Poṭṭhapāda, j'enseigne qu'il y en a une, et j'enseigne aussi qu'il y en a plusieurs.

« Mais comment, Maître, le Bhagavat peut-il enseigner et qu'il y en a une et qu'il y en a plusieurs ?

« J'enseigne, Poṭṭhapāda, qu'à chaque fois qu'on atteint la cessation (*nirodha* « barrage » i. e. d'une idée, d'un niveau ou état de conscience) on se trouve du même coup à la pointe [de l'état] de conscience correspondant [et ainsi de suite jusqu'à la dernière « pointe »] ; c'est ainsi, Poṭṭhapāda, que j'enseigne qu'il y en a une et plusieurs ». [2]

Ici aussi la *pointe* d'un état se définit par la limite suppressive et non compréhensive : exactement comme Burnouf l'a entendu de sa *bhūtakoṭi*. Et c'est là le commentaire métaphysique direct du nivellement du sol et de l'apparition des lotus sous les pieds du Buddha. Lorsque le Bodhisattva nouveau-né franchit en sept pas les sept étages cosmiques, ce n'est pas au niveau de base, mais au niveau de comblement de chacun d'eux qu'il accède. Au terme de

---

(1) *Vijñaptimātratasiddhi*, vii, p. 750, n. 1.

(2) *Dīgha nikāya*, ed. PTS., I, p. 185, trad. Rhys Davids, *Dial. of the Buddha*, I, p. 251-52.

cette ascension symbolique, il se tient donc à la pointe du monde (*lokagge*), non pas sur le dernier élément de ce monde, mais au-dessus, là où « avant [*ou* : après] la première chose qui est on ne voit encore [*ou* : on ne voit plus] que le vide » : bref au point zéro, dans l'espace et le temps, de la création [et de la résorption] cosmique. L'image que nous dessinent les monuments et la légende de la Naissance est ainsi la mise en œuvre immédiate d'un enseignement tel que celui du *Poṭṭhapāda sutta*. Ajouterons-nous que d'une manière plus générale, l'obtention d'un état mystique se désigne par le terme *samāpatti*, chin. 等 至, et que la table d' expressions techniques du *Hōbōgirin*, établie par MM. Sylvain Lévi et Demiéville sur des considérations purement doctrinales, traduit ce terme par *Aplanissement* (= accession de plan) ? Notre analyse archéologique recoupe le choix de ce mot, en tous ses sens.

Pareil accord met en relief un facteur qui nous semble avoir joué un rôle capital dans l'évolution de la doctrine, à savoir l'instabilité de ces positions évanescentes, de ces niveaux posés par la suppression de ce à quoi ils correspondent, se détruisant ainsi eux-mêmes, et où la pensée se trouve dans l'impossibilité de s'accrocher. On a toujours tendu à donner du corps à de tels niveaux de suppression. En fait, il faut bien saisir qu'ils ne sont pas négation pure, mais neutres, contenant en eux un être qui à son niveau est un être, et qui devient eux en se supprimant, ce qui permet de dire de chaque état de « barrage » (*nirodha*), selon la formule favorite de ces spéculations, que ni il n'est, ni il n'est pas. Ces arguties sont bien connues, s'étant appliquées par excellence au nirvāṇa, sujet que la science européenne a abordé de toutes les manières.

La moins bonne n'est sans doute pas de mettre en correspondance le témoignage architectural et celui de la dogmatique : c'est l'élan puissant et soutenu qui a tiré des premiers stūpa, tout écrasés, l'échafaudage gigantesque de la « tour » de Peshawar, qui seul pourra faire apprécier le dynamisme d'idées religieuses que l'on a souvent faussées, et sur lesquelles nous nous méprendrions peut-être irrémédiablement, si nous nous en tenions à leurs expressions scolastiques. Un grand élan vers la conquête d'un *point d'en haut* a soulevé la pensée bouddhique, élan dont l'archéologie porte la marque, et qui est un principe d'intérêt suffisant pour encadrer et soutenir tous les abus de la discussion métaphysique. Pour rendre justice au bouddhisme, il n'est pas inutile, croyons-nous, de reconnaître que c'est, au fond, au même mouvement spirituel qu'on avait dû jadis les audacieuses tours mésopotamiennes, tendues vers la Porte Divine. Ce que cachent les contrastes fastidieux, de l'être qui ni n'est ni n'est pas, ni n'est ni étant ni n'étant pas, et ainsi de suite, c'est un mouvement d'esprit naturel et non sans portée, que nous discernerons mieux maintenant : il peut se définir la matérialisation de limites d'abord posées par nivellement. De la suppression on revient à la compréhension, et le même mouvement logique se répétera. Pour nous reporter aux formes anciennes, le Buddha, au haut de son

septième pas, devrait être rigoureusement conçu au delà de tout ce qui se conçoit : exigence contradictoire. Il était fatal qu'on se demandât dans quelle réalité il était passé, au-dessus de la dernière réalité : aussi verrons-nous bientôt que ce « septième pas », d'abord simplement suppressif, s'est organisé, peuplé, concrétisé, puis divisé en paradis abstraits et mythologiques, mais qui, jusque dans les états les plus riches de la doctrine des Terres pures, restent très exactement la monnaie du « pas » suprême.

La raison de ces foisonnements ne nous paraît pas discutable : l'ambiguïté du *nirodha*-limite menait droit à de pareilles réduplications. Un objet se limitant lui-même absolument, c'est une pensée héroïque et la formule de Burnouf le fait sentir, par l'effort qu'elle nous impose, pour pleinement l'entendre. On ne reste pas avec facilité sur une notion par où, « avant la première chose qui est on ne voit encore que le vide » ; on assume paresseusement une autre chose, limitant la première. Dans la dialectique d'un Nāgārjuna, une pensée du même ordre, et plus destructrice encore, a réussi à se soutenir en sa rigueur et à s'étendre sur de vastes étendues, mais Nāgārjuna est un homme de génie, et dans le bouddhisme, c'est une brillante exception. La spéculation religieuse ne le suit que de loin, même se réclamant de lui. A ce que nous croyons voir, la mythologie du bouddhisme est née de l'impossibilité de se maintenir à un point d'abstraction ontologique où, comme plus d'un critique l'a écrit, l'air est irrespirable. Après la superposition verticale des cieux, dénoncée par l'histoire du stūpa indien et chinois, une multiplication à la ronde des Terres pures dans le sein de l'espace a découlé de la même défaite de l'esprit abstrait : et c'est par excellence le Barabuḍur qui a fixé dans la composition de ses terrasses circulaires, peuplées de Tathāgata transcendants, cet état nouveau de la doctrine.

Bergaigne a reconnu dans la formation des traditions numériques du Veda un processus analogue, bien qu'il soit là question moins d'une scissiparité de la limite que de l'addition à une liste énumérative d'une unité supplémentaire, hors série, et représentative du tout indivis [1]. Bergaigne la nomme « le monde du mystère ». Le résultat dans les deux cas est fort comparable : à une série concrète, un terme purement idéal s'adjoint, qui bientôt se matérialise, et aussitôt se trouve dépassé à son tour par une position pure de la pensée, elle-même bientôt intenable. Toutefois, il serait probablement inexact de s'imaginer que cet accroissement a toujours eu l'unité pour raison : c'est sans doute le tort le plus sérieux des analyses de Bergaigne que d'avoir voulu uniformiser les choses à ce point. Ses efforts, notamment, pour expliquer la valeur sacrée du nombre 7 en le décomposant en un 6 primitif, augmenté de 1, sont superflus. Il est évident que ce nombre a par lui-même une valeur qui l'imposait, du moment qu'on avait commencé à se représenter la division du

(1) *Rel. védique*, II, Ch. v, *L'arithmétique mythologique*, p. 114 sq.

monde en deux, puis trois, puis cinq étages. A la longue, tous les nombres ont été employés, si bien qu'on peut former une série continue jusqu'à 9, 10, 11, 12, 13 et davantage : mais rien n'indique que cet ordre arithmétique soit historique. Pour prendre un exemple commode, il existe une liste de 7 et une liste de 9 planètes. Une substitution pure et simple a pu produire, dans le cours de certaines traditions particulières le saut d'une liste à l'autre, sans arrêt sur le nombre 8. Nous avons entrevu à Ceylan un passage de cet ordre, et qui portait justement sur les nombres en question, dans l'histoire des bâtiments royaux à étages [1]. Nous ne prétendrons donc pas que les 13 cieux suprêmes de la cosmologie bouddhique, figurés par les treize parasols du stūpa népalais ou tibétain, soient autant d'étapes successives du « lieu du nirvāṇa », identifié par certains textes avec le ciel des Akaniṣṭha, auquel correspond le treizième parasol : on n'a pas remonté douze fois le nirvāṇa d'un étage. Quand un niveau de la cosmologie, d'abord réputé suprême, s'est trouvé dépassé par la spéculation transcendante, on peut fort bien avoir remis tout l'édifice en question et au besoin s'être résolu à ajouter non pas une unité, selon la loi rigoureuse inventée par Bergaigne, mais tout un échafaudage nouveau, satisfaisant à un schéma numérique complexe. Le ciel des Akaniṣṭha lui-même n'a pas échappé à la loi commune : on lui a superposé des étages plus abstraits encore, le *Sans-forme* (*arūpa*) passant, ou plutôt s'organisant, au-dessus de la *Forme pure* (*rūpa*). Et nous nous trouvons en définitive devant quatre étages supplémentaires qui culminent avec le ciel où se neutralisent réciproquement l'affirmation et la négation de toute connotation, *naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana*, décoré du nom de *bhavāgra*, la « pointe du monde », mot que nous ne pouvons être surpris de retrouver en cet endroit. Mais, et c'est ici qu'interviennent les réserves précédentes, il est peu probable que ce système se soit formé par l'addition successive des quatre étages de l'*arūpa* à ceux, préexistants, du *rūpa*, qui sont quatre, eux aussi. L'addition nous paraît bien plutôt s'être faite d'un seul coup, par raison de symétrie.

Il n'en reste pas moins que le principe de la multiplication des étages cosmiques, en leurs valeurs abstraites et mentales aussi bien qu'eschatologiques, découle de la réalisation ou de l'extériorisation réalisée d'une pure limite. Cette dernière notion est fort ardue : car il ne s'agit pas d'un objet s'arrêtant dans l'espace à la limite naturelle de son existence, ce qui impliquerait qu'une autre existence lui ferait suite, qui ne serait pas lui. Ce que l'on prétend poser, c'est l'arrêt absolu, la pointe de l'existence même, non d'un existant. C'est ainsi qu'il faut entendre, en sa rigueur, la formule du *Laṅkāvatāra*, relevée par Burnouf, que le bout de ce qui est, c'est le vide. L'*Abhidharmakoça* explique très clairement que l'on peut toujours s'élever au-dessus d'un étage du monde en s'imposant une discipline propre

[1] Supra, p. 724.

à assurer l'accès de l'étage immédiatement supérieur. On se détache de la « terre » où l'on se trouve, humaine ou divine, en s'attachant en esprit aux perfections de l'étage suivant : cette ascension est ce qu'on nommera le « chemin mondain ». Il est significatif qu'il n'ait plus de sens lorsqu'on atteint le sommet de l'existence : plus rien en effet ne se présente au-dessus à quoi l'on puisse se prendre et le *bhavāgra* est un cul de sac pour ceux qui s'y attachent concrètement (1).

Il y aurait beaucoup à dire sur les traces du moment des idées, attesté dans le *Laṅkāvatāra*, où le ciel des Akaniṣṭha était le haut du monde : l'*Abhidarmakoça* nous parle de deux catégories de Saints dont l'une atteint le nirvāṇa chez les Akaniṣṭha, tandis que l'autre l'obtient dans le *naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana* (2) ; il y a aussi un nirvāṇa « en cours de route » (3) ; pour être complet, il faudrait comparer le nirvāṇa des deux véhicules, et montrer pourquoi la doctrine de la *Prajñāpāramitā* pose que le Bodhisattva « ne doit pas se rendre présente la bhūtakoṭi » parce que de la sorte il obtiendrait le nirvāṇa du Petit Véhicule (4). Mais sans doute est-ce assez de métaphysique dans cette étude d'archéologie.



Si nous revenons à des conceptions plus concrètes, et dont après tout les précédentes ne sont que la paraphrase, il nous sera aisé de voir combien, dans la pratique, il a été difficile aux diverses écoles de maintenir pure de toute spécification la « limite de nivellement », seule assignable, en orthodoxie rigoureuse, à la région la plus élevée de l'univers. A cet égard, rien n'est plus significatif que l'exposé des traditions cinghalaises donné par S. Hardy dans son *Manual* : lors de la dernière et de la plus complète destruction de l'univers, celle dont le vent est l'agent, les sources suivies par Hardy parlent encore d'êtres absolument purs survivant dans des mondes si élevés et si abstraits que l'anéantissement de tout ce qui est concevable ne les affecterait pas (5). Cette transcendance reste d'ailleurs nuageuse dans l'esprit des informateurs (6) ; mais la pente des croyances est ici fort visible : nous constatons

(1) *Abhidharmakoça*, trad. La Vallée Poussin, ch. vi, p. 233.

(2) *Ibid.*, p. 213.

(3) *Ibid* p. 215.

(4) R. Mitra, *Aṣṭasāhasrikā...*, Calcutta, 1888 (Bibl. Indica), p. 370 sq. Cf. La Vallée Poussin, *Vijñaptimātratāsiddhi*, VII, p. 751 ; noter le rapport qui existe entre l'acquisition de la *nirodhasamāpatti* et le *bhavāgra*, à la 7e terre des Bodhisattva, sans oublier que celle-ci a sans doute été jadis la plus élevée du système, ultérieurement porté à dix. H. Dayal, *The Bodhisattva doctrine in buddhist sanskrit literature*, London, 1932, p. 271, etc. Nous reviendrons sur ces problèmes et sur leurs implications cosmologiques dans nos sixième et septième Parties.

(5) Hardy, *Manual*, p. 33.

(6) *Ibid.*, p. 35.

une fois de plus l'impossibilité où la réflexion religieuse s'est trouvée de maintenir la tension d'esprit imposée par la notion saisie avec tant de profondeur par Burnouf ; cette notion se condense, et d'un nirvāṇa au-dessus de la pointe du monde, on glisse insensiblement à concevoir une cime transcendante, échappant à la destruction cosmique, donc qui tendra aisément à être tenue homogène au nirvāṇa, comme lui incréée, comme lui indestructible. Ce n'est toutefois qu'un lieu évanescent, et la doctrine signalée par Hardy peut prêter à controverse en stricte orthodoxie : elle ne nous en montre que mieux, prise sur le vif, l'action des facteurs qu'une analyse plus abstraite nous a permis de dégager.

Le transfert du site de base du nirvāṇa au ciel suprême des Akaniṣṭha, puis au ciel suprême du Sans-forme, en partie souligné par l'évolution du stūpa, se présente sous le même jour. Le Buddha de l'*Accharyabbhutadhamma sutta* avait rencontré à la pointe du monde la « position » de Buddha : non pas encore le nirvāṇa, mais sa condition. Le ciel des Akaniṣṭha, dans le *Laṅkāvatāra*, se donne de même comme la condition cosmologique, si l'on peut dire, de l'obtention du nirvāṇa ; enfin les Terres pures seront une nouvelle étape de la transcendance, ainsi que l'a fort bien observé M. Suzuki. Par surcroît, le premier et le dernier terme, à savoir le Septième pas du Buddha et les Sukhāvatī, se rejoignent, nous le savons désormais, par le symbolisme du nivellement. Comment passer de l'un à l'autre ? Trouvera-t-on dans les textes l'intermédiaire attendu, et le trouvera-t-on, comme nous venons de la suggérer, dans la notion du faîte du monde, qu'un certain état des croyances avait fixé au ciel des Akaniṣṭha ?

§ 8.

Cime du monde et Paradis.

Oui, à ce que nous croyons, et c'est ici le *Lotus de la Bonne Loi* qui va rendre témoignage. Tout proche à cet égard de la tradition cinghalaise atteinte par Hardy, cet illustre sūtra du Mahāyāna nous présente l'assemblée céleste de Çākyamuni comme un refuge, au sommet du monde, pour les temps terribles de la fin des Kalpa. « Alors même, enseigne le Buddha, que les êtres voient et se figurent que cet univers est embrasé, alors même la terre de Buddha qui m'appartient est remplie d'hommes, etc. » [1] La pointe du monde, où siège le corps transcendant du Maître, s'organise donc là en Terre pure, et une fois encore la notion du temps entre dans cette conception et l'éclaire. L'origine des temps est liée au point initial des espaces, dès le

---

[1] Burnouf, p. 197 ; Kern, p. 308.

sutta pāli où au sommet de tout (*lokassa agge*) on est l'aîné de tout (*lokassa jeṭṭha*). Ici, la révélation est directement associée à une théorie mystique de l'âge infini de Çākyamuni. Le chapitre s'intitule *Durée de la vie du Tathāgata* (*Tathāgatāyupramāṇa*) ; on y lit cette déclaration remarquable : « Et quand un fils ou une fille de famille, ô Ajita, après avoir entendu cette indication de la durée de la vie du Tathāgata, laquelle est une exposition de la loi, y donnera sa confiance avec une application extrême, voici à quel signe devra se reconnaître son application. C'est qu'il me verra établi sur la montagne de Gṛdhrakūṭa, enseignant la loi, entouré d'une foule de bodhisattva, servi par une foule de bodhisattva, au milieu d'une assemblée de çrāvaka ; qu'il verra cette terre de Buddha que j'habite, c'est-à-dire l'univers Saha, faite de lapis-lazuli, présentant une surface égale, couverte d'enceintes tracées en forme de damier avec des cordes d'or . . . » [1]. Voilà donc que s'introduit dans la description de l'assemblée céleste de Çākyamuni le thème capital de l'aplanissement, dont nous avons étudié en détail la valeur. Il nous fournit la transition cherchée. C'est par lui que le plus récent bouddhisme s'enchaîne au plus ancien, et ceci nous paraît faire définitivement la lumière sur le problème des Terres pures.

Ce thème se comprend en fonction d'une théorie de l'axe du monde : il ne symbolise pas autre chose, nous le savons, que l'annulation magique des niveaux inférieurs de l'étagement cosmique et la surface unie qu'il trace se localise en conséquence au-dessus du Meru, c'est-à-dire vers le « pôle » cosmique. Le septième pas du Buddha résume déjà ce symbolisme, si proche de celui que matérialisait la ziqqurrat, et qui a dû s'établir d'autant plus aisément dans le bouddhisme indien qu'il reproduisait en somme, avec un autre nombre, le rite des Trois Pas de Viṣṇu : comme les Pas du Buddha, ceux-ci sont en effet exécutés rituellement sur le sol, à plat, par le prêtre, mais ils se projettent allégoriquement sur la verticale, et le troisième d'entre eux est « le séjour de l'immortalité », comme le Septième pas du Buddha, où nous voyons la préfiguration de la Terre pure amidiste.

Tout était ainsi disposé, autour du Bouddhisme comme en lui, de manière à l'aider à développer le « pas » suprême en un séjour des élus. Au faîte du monde, l'aîné du monde. Au faîte du monde, les dieux. La première formule est textuellement donnée par le *sutta*. La seconde, qu'appuie l'analogie mésopotamienne, est la règle du brāhmanisme ancien. Le bouddhisme devait introduire dans cette conception préexistante un changement considérable : pour lui, les dieux sont des créatures prises dans le cycle des renaissances et des morts, donc tous promis à la mort ; mais, malgré tout, entre les êtres divers qui s'étagent de par le monde, ceux qui avoisinent le sommet se trouvent toujours plongés, selon des conceptions spatio-temporelles dont nous avons

---

[1] Burnouf, p. 205 ; Kern, p. 320-321.

vu la nature, dans le rayonnement auquel la tradition précédente avait attaché l'immortalité ; ces êtres-là étaient d'avance tout proches du dernier *pas* du Buddha. Dès qu'une croyance à la survie de celui-ci se manifesterait, ils étaient prêts à y participer.

C'est par un jeu de concepts analogues que le brâhmanisme cyclique s'est organisé à partir du védisme et dans les deux cas ce serait aller contre tout sens que de nier une influence profondequoi qu'indirecte des cosmologies occidentales.

Survie du Buddha, assemblée bienheureuse attendant le nirvāṇa hors du temps autour de lui — ces deux croyances dérivent ainsi en droite ligne du fonds ancien ; et elles ne s'expliquent l'une et l'autre dans leur détail qu'en fonction de la théorie du point suprême du monde. Loin de nous la prétention de nier que des considérations purement morales et religieuses aient été essentielles, dans le processus de la divinisation de Çākyamuni : mais elles se sont cependant associées à la notion cosmologique, en sont inséparables et en découlent peut-être. C'est en cette notion que nous les saisissons ici : c'est à des spécifications cosmologiques qu'est due, en fin de compte, le foisonnement en paradis de l'immortalité du Buddha.

Mais avant cette multiplication des paradis, l'évolution dont nous avons retracé les débuts devait logiquement conduire, par le mélange des deux formules : le Buddha à l'axe du monde, et les dieux (*maintenant* : les élus) à l'axe du monde, à la représentation d'un séjour bienheureux sis au centre, au haut et à l'axe de toutes choses : au Nord cosmique. Or, si le septième pas de Çākyamuni culmine bien vers cet « orient céleste », nous savons que c'est aussi le cas du Paradis de Maitreya, à telle enseigne que les Chinois l'ont confondu avec l'enceinte Tseu-wei de leur Seigneur du haut du Monde, le Chang-ti [supra, p. 720]. Lié au sommet du monde par son origine même (si notre thèse est exacte) le premier paradis authentique du bouddhisme devait donc être imaginé à l'axe et au Nord du monde : la croyance à Maitreya, croyance intermédiaire entre le plus ancien bouddhisme et celui des Terres pures, en logeant son ciel Tuṣita sur l'axe cosmique, fournit, on le voit, la vérification historique de nos inférences.

Mais dans ce cas, pourra-t-on objecter, ce paradis n'a-t-il pas fait double emploi avec celui de Çākyamuni, sur son Gṛdhrakūṭa céleste, lui aussi au sommet des choses, nivelées sous lui ? Ce serait poser la question des relations instituées par le Mahāyāna entre Çākyamuni et son successeur. Mais le problème à vrai dire ne se pose plus : nous avons montré que ces rapports tendent vers une identification symbolique des sauveurs passés et futurs dans le sein de l'être toujours semblable à lui-même, autrement dit dans la personne du Buddha Cakravartin, prototype des Maîtres terrestres. La statue de Çākyamuni, sous ses parures royales, évoque aussi bien Maitreya, sinon plus, en sa gloire du ciel Tuṣita, que le moine dont Ānanda et les autres reçurent l'enseignement. Du Buddha du *Lotus*, enseignant au haut

du monde, au Maitreya du Tuṣita, la transition est donc insensible. Beaucoup d'additions dogmatiques et cosmologiques compléteront ce premier processus et parfois le voileront à demi : mais il restera bien plus longtemps qu'on n'a coutume de le croire l'axe même de la spéculation bouddhique et c'est ce qu'un prochain paragraphe nous paraît devoir mettre hors de doute.

Reste à expliquer la multiplication des Terres pures. Si le paradis de Çākyamuni ou celui de Maitreya sont bien réellement un étage supérieur de la montagne cosmique, jusqu'où n'atteint pas la destruction périodique des êtres et des choses, et au-dessous duquel celles-ci et ceux-là sont comme nivelés, et si ces notions ne se comprennent justement que par la doctrine de l'étagement cosmique, comment se fait-il que dans un état plus avancé de la croyance nous trouvions d'innombrables Terres pures rangées en cercle, dans l'infini des cieux, autour de notre monde ? L'axe de celui-ci a-t-il perdu son importance ? Peut-être faut-il faire sa part à une multiplication pure et simple des univers : comme Çākyamuni, d'après le *Lotus*, règne sur le Gṛdhrakūṭa céleste, au-dessus du monde Saha, de même de nombreux Buddha se répartiraient les mondes à la pointe desquels ils brilleraient quasi éternellement. Y-a-t-il dans tout cela un système bien rigoureux et ce foisonnement mythologique ne s'est-il pas spontanément produit ? Un examen plus serré des textes prouve cependant qu'une telle interprétation n'est pas suffisante. La description des Terres pures nous les montre en effet « planes », c'est-à-dire transportées au delà des niveaux inférieurs de l'existence. Mais alors que pour l'assemblée transcendante de Çākyamuni, ce nivellement est en relation avec le monde Saha, où se tenait primitivement l'assemblée terrestre, aucune mention d'étages matériels n'est faite à l'ordinaire quand il s'agit du monde d'un Tathāgata transcendant. Il n'y a pas d'hommes, d'animaux, de damnés, ni même les dieux habitant le Meru dans leurs Sukhāvatī et il n'y a pas apparence qu'il y en ait jamais eu. Les « hommes » qui les habitent sont exactement des dieux [1] et les animaux merveilleux qu'on y rencontre sont des créations magiques [2]. C'est le haut d'un monde, mais ce n'en est que le haut.

Le sūtra de Vimalakīrti fournit de son côté une indication intéressante. Son douzième chapitre est consacré à la Terre pure d'Akṣobhya, Abhirati. Vimalakīrti lui-même vient de cet univers ; mais lorsque Çāriputra lui demande son origine, il lui répond, dans la pleine gloire de sa fatigante sophistique, « qu'il n'y a ni allée ni venue, ni arrivée ni départ » et que de toutes choses l'apparence n'est que fantôme. Il consent cependant à faire apparaître Abhirati aux yeux émerveillés de l'assemblée qui se tient, autour de Çākyamuni, dans le monde Saha. « Il transporta, par son pouvoir magique, le monde Abhirati dans celui-ci. Parmi les bodhisattva, les dieux et les hommes de ce

(1) SBE., XLIX, II. p. 40, 42, 62.
(2) *Ibid.*, p. 61, 96 sq.

monde-là, ceux qui étaient doués de savoirs transcendants s'écrièrent tous à la fois 'Ô Maître! Nous sommes emportés!' Le Buddha Akṣobhya répliqua 'Ce n'est pas moi qui produis ceci; c'est le pouvoir magique de Vimalakīrti'. Les autres êtres, ceux qui n'avaient pas de savoirs magiques, n'en surent rien, et ne s'aperçurent pas qu'ils étaient emportés. Bien que ce monde Abhirati eût été transporté en ce monde-ci, rien n'en fut ôté et rien n'y fut ajouté; et de même en ce monde-ci, ce transport ne produisit aucune augmentation ou compression. Tout resta comme avant. » L'assemblée de Çākyamuni n'en aperçut pas moins devant elle la Terre merveilleuse (1).

C'est donner à entendre aussi clairement qu'il se peut, en ces textes « à tiroirs », que la juxtaposition est tout idéale. Un monde se superpose à un autre, pour la vue transcendante, sans que le vulgaire en ait la moindre sensation. Et voilà encore une donnée dont nous n'aurons pas lieu d'être surpris; nous n'aurons même pas à l'attribuer aux excès d'une spéculation tardive: elle figure déjà dans le *Lotus de la Bonne Loi*, où nous avons naguère démontré qu'elle était le principe fondamental de la rédaction. La bible du Mahāyāna, comme on dit quelquefois, contient en effet, symboliquement, l'ancienne loi et la nouvelle: ce n'est pas simplement un Nouveau Testament. Nous avons établi que ce sūtra illustre fait déjà sienne la théorie des enseignements superposés. L'analyse y reconnaît deux sūtra distincts. Le premier est prêché à l'assemblée terrestre de Çākyamuni, le second l'est dans le ciel, à un moment où tous les auditeurs qui y sont transportés ont reçu la prédiction qu'ils seront un jour des Buddha. Quant aux tenant du Petit Véhicule, ils se sont levés, ils ont salué le Maître et ils se sont retirés. C'est ensuite seulement qu'au milieu d'innombrables Tathāgata rassemblés autour de lui, Çākyamuni délivre le sūtra véritable, qui est précisément constitué par le chapitre sur la *Durée de la Vie du Tathāgata*.

A première vue, cette analyse restituerait deux prêches successifs; mais en regardant mieux, on s'aperçoit que l'allégorie a une portée bien plus profonde. C'est en effet des milliers de myriades de millions d'années et même de kalpa que dure la scène de la prédication céleste, logée au-dessus du cercle magique où la puissance du Buddha a transporté ses auditeurs. Et pourtant, le sūtra fini, Tathāgata et Bodhisattva se dispersent, la vie reprend son cours, Çākyamuni et ses disciples, celui de leurs occupations, comme si de rien n'était. La fantasmagorie décrite dans le texte et souvent illustrée à Touen-houang s'est insérée magiquement en un point de l'espace et en un point du temps qui n'en ont nullement paru changés. L'instant d'avant, Çākyamuni était sur terre; l'instant d'après, il y est de nouveau: aucun intervalle n'a été perceptible aux profanes. Cependant la révélation du *Lotus* y a trouvé place. Nous avons longuement insisté sur le caractère apologétique de cette donnée. Le

(1) *Eastern Buddhist*, IV, p. 355-359.

Mahāyāna accepte en effet la biographie de Çākyamuni et le catalogue des textes conservés par les écoles du Petit Véhicule : il ne peut fonder son canon sur le rejet du précédent. L'artifice que nous venons d'examiner est une réponse aux doutes élevés par les écoles adverses relativement à l'authenticité de ses écritures (1). On a introduit, si l'on nous passe le terme, des rallonges mystiques dans le cours des journées du Maître. La scène glorieuse du *Lotus* contient ainsi par avance tous les éléments merveilleux dont s'entourera, dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra*, la révélation de la Terre pure Abhirati : le commun des hommes et des dieux ne s'est aperçu de rien.

Tout se résume en cette conclusion simple : les superpositions mythiques se réalisent hors du temps. L'inextricable confusion et l'enfantine invraisemblance que l'on prête au bouddhisme « flamboyant » s'ordonnent en un ensemble cohérent et assez vigoureusement conçu, aussitôt qu'on réintroduit en ces traditions le facteur temporel qui a présidé à leur invention.

Le titre même du chapitre où nous plaçons l'essentiel du *Lotus de la Bonne Loi* est riche en signification : il est la révélation de la durée véritable de la vie de Çākyamuni et il s'attache tout entier à montrer comment dans la personnalité de ce Buddha sont inclus tous ses prédécesseurs, à commencer par Dīpaṅkara (2). S'il a paru entrer dans le nirvāṇa en la personne de chacun de ceux-ci, c'est pour ôter aux créatures la dangereuse sécurité où elles se complairaient, s'il y avait toujours un Buddha en ce monde. Le nirvāṇa des docteurs les aiguillonne, leur fait sentir l'immensité de leur détresse et les incite à ne rien épargner pour s'en sortir. Il est bien un nirvāṇa réel du Tathāgata : mais il est reporté à l'infini des temps et sans doute toute la création y entrera-t-elle avec lui (3). Mais cela même, c'est peut-être une ultime illusion. C'est qu'en effet en Çākyamuni, transfiguré comme on sait, le passé, le présent et l'avenir, ou, c'est le terme technique, les *Trois Mondes* [chin. 三 世, ce qu'on pourrait traduire les Trois Générations, ou les Trois temps], sont réunis. « Le Tathāgata voit la réunion des trois mondes telle qu'elle est : ce monde, [à ses yeux] n'est pas engendré, et il ne meurt pas ; il ne disparaît pas et il ne naît pas ; il ne roule pas dans le cercle de la transmigration, et il n'entre pas dans l'anéantissement complet ; il n'a pas été et il n'est pas n'ayant pas été ; il n'est pas existant, et il n'est pas non existant ; il n'est pas ainsi et il n'est pas autrement : il n'est pas faussement et il n'est pas réellement ; il n'est pas autrement et il n'est pas ainsi ; c'est de cette manière que le Tathāgata voit la réunion des trois mondes : en un mot, il ne la voit pas comme la voient les hommes ordinaires et les ignorants. » (4) Voilà bien déjà la doctrine que devait énoncer

(1) BP., p. 182 sq.
(2) BURNOUF, p. 192 sq. ; KERN, p. 300.
(3) BP., p. 188 sq.
(4) BURNOUF, p. 193 ; KERN, p. 302.

Vimalakīrti, avant de faire apparaître le monde Abhirati au milieu du monde Saha : rien ne vient, rien ne va, rien ne naît de rien, rien ne passe de nulle part à aucune autre. La révélation de l'Assemblée transcendante, dans le *Lotus*, celle de la Terre pure dans l'autre sūtra, constituent la matérialisation d'une même pensée et sont une même image.

La cohésion de ces différents états du bouddhisme sera plus apparente encore et embrassera même le Petit Véhicule, si l'on veut bien observer que nos sūtra reviennent à commenter mythiquement l'expression classique *naivāsaññānāsaññā* : « ni connotations ni absence de connotations », qui est le nom appliqué au sommet du monde dans les textes pāli. Ainsi, à tous égards, le Gṛdhrakūṭa du *Lotus* et les Terres pures sont-ils restés l'équivalent constant, pour mythique qu'il soit, du *bhavāgra* de la philosophie.

M. Stcherbatsky a relevé, en pure dogmatique, le rôle considérable joué par la théorie des Trois temps concentrés dans l'instantanéité (*kṣaṇa*). Il a montré son développement parallèle dans le Yoga, pour lequel « l'univers tout entier est enfermé dans un seul moment, puisque toutes les unités de changement concevables tiennent dans chaque instant particulier » [1] ; il y a reconnu le fond de la doctrine bouddhique savante de l'impermanence, en même temps qu'il caractérisait finement la différence que constitue dans un cas la référence à un sujet (*dharmin*) et dans l'autre, ce que le savant professeur de Léningrad considère comme un relativisme intégral. Eclairées maintenant d'un côté par les textes pāli relatifs au Septième pas du Buddha « Premier né du monde », d'un autre côté par la doctrine des Terres pures, la scène du Gṛdhrakūṭa et la dogmatique du *Lotus* nous permettent d'entrevoir que c'est toute la mythologie du Mahāyāna, avec l'iconographie apparentée qui constitue l'illustration de cette théorie des Trois temps.

Il est bien évident que la réunion des Temps et des Espaces en un point ou en un Etre unique impose la croyance à l'irréalité foncière des incompatibilités d'espace et de temps qui restent jusque-là, pour une pensée moins éclairée, l'armature de la réalité en son illusoire extension. D'où le fait que les divinités mahāyānistes, Buddha et bodhisattva, entrent toutes dans un système spatio-temporel cohérent et à prétention universelle, ce que l'étude de leurs répartitions orientées fait si clairement apercevoir. Ce système les explique, il les contient ; et lui-même, quand on le pousse en sa dernière nature, se retire de toute extension, se rétracte jusqu'à n'être plus saisissable ; enfin, au moment où l'on ne lui peut plus assigner aucune place, même à la pointe du monde, il se retrouve identifié à la totalité de ce monde apparent. C'est qu'il a absorbé en lui, par réduction, tous les temps et tous les espaces ; dans la terminologie technique, on peut dire que le Mahāyāna exprime l'aboutissement de ces réflexions par son ultime formule : le nirvāṇa *est* le saṃsāra.

---

[1] Vyāsa, *Bhāṣya*, III, 5, 2, cf. Th. Stcherbatsky, *The Central conception of Buddhism and the meaning of the word Dharma*, London, 1923, p. 43 sq.

Spéculations en apparence fantastiques et qui ont dérouté longtemps nos études. La théorie cosmologique, dont elles ne se sont jamais écartées (ce ne serait pas la moins bonne définition du bouddhisme que de l'appeler une cosmologie morale), peut heureusement fournir un fil conducteur : et c'est l'archéologie qui le met dans nos mains. L'histoire longue et confuse de ces idées resterait lettre close, si l'on s'en tenait à l'hypothèse d'une accumulation purement fortuite de croyances venues de tous les vents et combinées tant bien que mal dans le bouddhisme. Il est exact que cette religion multiple et ondoyante enferme des données de toutes provenances : nos prochaines parties s'essaieront à en esquisser le départ. Mais un ordre directeur n'a cessé d'être fourni par la théorie évolutive du cosmos, que nous nous sommes attachés, depuis le début de ce travail, à remettre au jour. La déduction des orients à partir d'un point d'en haut, et leur résorption en lui à la fin du monde, l'organisation de ce monde au-dessous de ce point dans un espace dont les parties sont datées en succession, voilà, autant que nous puissions en juger, le schème constant de la pensée indienne : emprunté par l'Inde, ou possédé par elle comme l'héritage d'une culture analogue à celle de la Mésopotamie, ou les deux ensemble, l'emprunt renforçant l'héritage, il est en tout cas certain que ce système existait tout formé dans l'Asie antérieure bien avant qu'il ne se fît sentir dans le brâhmanisme et le bouddhisme.

Cosmologie morale, disions-nous : ce n'est d'ailleurs pas subordonner sans réciprocité le second terme au premier, et en se plaçant au point de vue inverse, non moins fécond, on pourrait tout aussi bien écrire morale cosmologique. Seulement, jusqu'à présent, on l'a suffisamment écrit : c'est par exemple à cette morale que l'on a attribué les développements cosmologiques attenants au système de la transmigration. De fait, le bouddhisme tout entier s'expliquerait de la sorte, mais cependant au prix d'une grande confusion, lorsque l'on aborderait, selon les mêmes principes, la mythologie du Grand Véhicule. Il faudrait alors attribuer la surabondance de celle-ci à la confusion et à la complication naturelles de la pensée indienne. Mais ce ne serait peut-être que faute d'avoir su rendre à temps la prééminence à l'élément cosmologique dans ces matières, où il nous paraît l'emporter nettement sur l'autre facteur de la combinaison, à savoir l'élément moral. Divers auteurs ayant beaucoup demandé à celui-ci, il s'imposait, à titre complémentaire, d'aborder non moins attentivement l'autre aspect de la doctrine, mais c'est semble-t-il ce qu'on a oublié d'entreprendre. Somme toute, on a érigé en théorie du bouddhisme la méthode suivie, qui était partiale et partielle.

La méthode inverse aurait d'ailleurs, elle aussi, ses limites, et il est bien certain, par exemple, que la cosmologie babylonienne ne rendra pas directement compte de la transmigration bouddhique ; la preuve en est, sans remonter plus haut, que l'Iran paraît avoir largement imité la première sans en déduire rien qui rappelle la seconde. Cependant, et en dépit de ces réserves nécessaires, le développement du bouddhisme reste, en un certain sens, comme le dédouble-

ment religieux ou la transposition morale d'une spéculation cosmologique, progressivement réfléchie par les monuments, et dont nous ne pouvons plus méconnaître les affinités occidentales. Dirons-nous cependant que le bouddhisme n'a été qu'une longue méditation sur la Porte des Dieux et la ziqqurrat? Encore faudrait-il qu'il les eût connues ! Ce qui a dû se produire, c'est une transmission diffuse d'un système du monde, système très caractéristique, très bien lié en son processus spatio-temporel, qui a pu s'appuyer dans l'Inde sur des correspondances âryennes ou pré-âryennes, mais qui, en tout cas, était assez cohérent pour se trouver contenu tout entier dans ses parties : il était fatal, quoiqu'elle en ait d'abord connu (et par quelque voie que ce soit), que la réflexion bouddhique finît par le reconstituer, dans le détail de son ascension magique et libératoire, mais naturellement avec d'autres connotations religieuses et d'autres noms.

Dans ce commun schème, le Mahāyāna a évidemment introduit plus de noms propres que le bouddhisme hînayâniste, et la multiplication des images, qui en a été la conséquence, a pu l'affermir davantage dans le développement de ses vues. Mais les fondements de ses théories de la pointe du monde se retrouvent philosophiquement identiques dans les *sutta* pāli. Diverses troupes d'acteurs, mais un même théâtre, telle est l'unité du bouddhisme. Ne faisons donc pas d'une cosmologie tout le bouddhisme, mais sachons interpréter à sa lumière les enrichissements de doctrine qu'elle a suscités ou orientés.



Le motif partout présent, et que nous avons appris à bien connaître, c'est l'émission du monde par sa pointe : une pyramide en est la réalisation linéaire — et c'est ce qui domine l'archéologie des temples « en terrasses » ou du çikhara, — tout comme le groupe des cinq Jina équivaut à sa réalisation mythique. Le Barabuḍur combine les deux. Ceci nous ramène à l'apparition miraculeuse dans le monde Saha, du monde d'Akṣobhya évadé du temps. Evadé du temps : c'est une comparaison avec le *Lotus de la Bonne Loi*, et même, à l'arrière-plan, avec les *sutta* pāli qui nous l'a fait comprendre ; car Çākyamuni ne saurait passer, dans le *Majjhima nikāya*, pour être né au début de la période cosmique, et ce n'est que mystiquement qu'il peut se proclamer, parvenu au haut du monde, l'aîné des créatures. L'exégèse traditionnelle répondra que cette assertion est relative à son acquisition de la Bodhi. Mais une réflexion plus poussée convainc que la Bodhi elle-même, ou du moins l'état de Buddha conquis à la cime de l'existence, au septième pas du Puruṣa, est justement un retour à l'origine des temps, une évasion du temps : d'où l'affabulation du *sutta* pāli, et d'où plus tard les panthéons mahâyânistes, monnaie du Buddha.

Examinons en effet les textes amidistes à la clarté de nos précédentes conclusions. Nous rappellerons d'abord que si c'est un enseignement concer-

nant l'« âge illimité du Buddha » que Çākyamuni délivre au milieu de son Paradis du *Lotus*, le Buddha le plus caractéristique du système des Terres pures, Amitābha, a justement pour second nom Amitāyus, « Age sans limite ». Nous ferons observer aussi que le *Lotus* ne s'est pas contenté de proclamer d'une manière théorique que Çākyamuni, au Gṛdhrakūṭa céleste, règne sur une vraie Terre pure, au-dessus d'un sol magiquement nivelé. C'est au moment même où l'assemblée des Tathāgata des dix points de l'espace se réunit, et où la prédication se prépare, que ses compilateurs ont pris soin de nous décrire avec un grand luxe de détails un miracle où se développe toute la peinture d'une Sukhāvatī : « En ce moment, la totalité de cet univers [Saha] fut embellie d'arbres de diamant, elle apparut faite de lapis-lazuli [*vaidūryamayī*, BURNOUF n'a pas saisi là le thème du nivellement et a traduit à tort : reposant sur un fond de lapis-lazuli], etc. . . couverte d'enceintes tracées en forme de damier, avec des cordes d'or, . . . sans mont Meru, sans Cakravāḍa ni Mahācakravāḍa, etc., sans grands océans, sans rivières et sans grands fleuves, sans corps de Deva, d'hommes et d'Asura, sans Enfer, sans matrices d'animaux, sans monde de Yama. C'est qu'en ce moment tous les êtres qui étaient entrés dans cet univers par les six voies de l'existence avaient été transportés dans d'autres univers, à l'exception de ceux qui se trouvaient réunis dans cette assemblée » [1]. Nous n'avons plus à nous étonner que l'histoire, et en particulier les *Vies* du Buddha lues par le Petit Véhicule n'aient pas enregistré ce cataclysme : comme lors du miracle de Vimalakīrti, personne n'a rien senti, et c'est justement ce que signifie le thème magique de l'aplanissement, laissé si longtemps inaperçu dans les textes et indéchiffré au Barabuḍur. — Hors de l'espace et hors du temps : tels ont été les premiers maṇḍala du Mahāyāna, préludant aux Terres pures. Du même coup, nous voici en état de résoudre la difficulté proposée à Ānanda par le Buddha lui-même, dans le *Mahāsukhāvatīvyūha* : s'il n'y a pas de Meru chez Amitābha et si d'autre part les étages supérieurs de notre monde, au-dessus du Meru, sont difficiles à localiser — parce qu'immatériels — n'est-ce pas que le monde matériel et le monde immatériel sont complémentaires ? Il existe un plan de clivage ; dans ce passage, on semble le placer au-dessus du Meru [2]. Vers la fin du texte on paraîtra le reporter jusqu'au ciel des Akaniṣṭha [3]. Quoi qu'il en soit, le fond de la doctrine paraît être que la « cime du monde » constituée par une Terre pure peut venir spirituellement surplomber notre propre terre.

Dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, quand Vaidehī demande à Çākyamuni de lui montrer le Paradis d'Amitābha, elle s'attire cette réponse : « Ignores-tu, ô

---

(1) BURNOUF, p. 148 ; KERN, p. 232-33, éd. KERN—NANJIO, *Bibliotheca Buddhica*, X, p. 244.

(2) SBE., XLIX, II, p. 36-37.

(3) *Ibid.*, p. 61.

Vaidehī, que le Buddha Amitāyus n'est guère éloigné d'ici ? » [1] C'est évidemment que le Buddha transcendant est présent en Çākyamuni, par une superposition mystique analogue à celle que nous avons retrouvée dans le *Lotus* : point sur lequel nous avons fourni plus haut quelques arguments [2]. Par la puissance magique du fidèle, par la puissance de ses œuvres, ou encore par celle du Buddha lui-même, la Terre pure vient au-dessus de ce monde. Dans le *Vimalakīrtinirdeça sūtra* le recouvrement symbolique est plus complet encore, puisqu'il semble qu'outre la cime du monde, ce soit aussi un double des étages inférieurs de celui-ci qui vient interférer avec notre propre terre, lorsque l'invisible Terre Abhirati arrive pour s'appliquer à notre insu sur le monde Saha, aperçue par la seule Assemblée de la Loi. Mais la formule du *Lotus* ou celle du *Mahāsukhāvatīvyūha* sont plus fréquemment attestées : elles reviennent à placer au-dessus d'un Buddha humain (*nirmāṇakāya*) un corps glorieux (*sambhogakāya*), soit celui de Çākyamuni, soit celui d'Amitābha, et autour de ce corps glorieux, un « haut de monde » sous lequel se range le nôtre, ou, pour mieux dire, sous lequel prend place temporairement l'ensemble des étages inférieurs où la transmigration nous enchaîne.

§ 9

Superpositions de buddha.

Dans la théorie des Terres pures que nous venons d'esquisser, ces constantes ambiguïtés, de Çākyamuni à Maitreya, de Çākyamuni à Amitābha, à Akṣobhya, etc., constituent un point délicat. Elles composent un système que nous avions tenté de définir en 1928, à propos de l'image de Çākyamuni adorée à Bodh-gayā et des représentations de ce Buddha à Touen-houang. Ontologiquement, disions-nous, chaque Buddha, en tant qu'il s'égale au Dharmakāya, s'identifie aussi bien aux Tathāgata actuels de l'espace infini qu'aux Buddha du passé et de l'avenir ; dialectiquement, la connaissance que nous avons de ces Tathāgata mythiques dérive de l'enseignement du Maître historique, au même titre que ce que nous savons de la venue future de Maitreya. Nous proposions donc de restituer, sur le modèle de l'identification symbolique de Maitreya avec Çākyamuni dans le Buddha paré de Bodh-gayā, un culte s'adressant aux Tathāgata abstraits à travers la personne ou la statue du Buddha historique [3]. C'est de ce côté que nous allons rencontrer l'explication des plus difficiles problèmes que pose l'histoire des Paradis bouddhiques. Nous pouvons tout d'abord compléter aujourd'hui notre formule ; chaque élément de l'espace

---

(1) *Ibid.*, p. 167.
(2) Supra, p. 915 sq.
(3) BP., p. 272.

étant affecté d'une notation de temps et vice versa, l'identification de Çākyamuni aux Buddha des trois temps — Passé, Présent, Futur — comporte son identification avec ceux des espaces. Le système des Jina est la plus frappante illustration de ces systèmes spatio-temporels, puisque, héritier d'un des plus vieux dispositifs cultuels de l'Inde, il incorpore les temps aux espaces en distribuant corrélativement les uns et les autres entre ses cinq Régents cycliques.

Ainsi le Buddha central reste équivalent à tous ceux qui se déploient autour de lui dans les dix régions : la pointe du monde où régnait Çākyamuni ou Maitreya s'est divisée en un cercle de répliques idéales ; mais celles-ci en restent la monnaie. Les Terres pures sont autant de cimes ou de passages successifs de la montagne cosmique : leur multiplication reproduit au sein du bouddhisme un schéma rayonnant dont nous avons cru saisir le sens primitif en étudiant les architectures anciennes de l'Asie. Le Mont central ne fait le tour des différents orients que pour symboliser une procession dans le temps. Et c'est pour cela par exemple que notre univers doit successivement passer sous le commandement des cinq Tathāgata. Des changements profonds sont intervenus dans l'expression et dans le contenu du système : son mécanisme demeure identique. La ziqqurrat centrale se multipliait jadis en ses répliques périphériques, le long du crénelage ; l'axe cosmique de Sārnāth se divisait en quatre petits poteaux couchés vers les quatre orients, avec leurs rosaces, miniatures de la pièce faîtière ; le monument central, stūpa ou temple, s'entourait lui aussi d'édicules qui le répétaient : et tout cela n'était que l'image du cycle cosmique, de la Grande Année. De même maintenant, des Buddha mythiques marquent périphériquement les Temps et les Espaces du Monde, et ce faisant se fondent et se réunissent idéalement en un élément central où ils sont contenus, comme l'unité arithmétique de l'ordre inférieur est contenue, élevée à une certaine puissance, dans l'unité de l'ordre supérieur : telle est toujours en dernière analyse la forme de ces pensées [1]. La multiplication des Paradis rentre bien ainsi dans le cercle des faits archéologiques et mythologiques dominés par le symbolisme que l'examen du pilier de Sārnāth nous a permis d'élucider.

Naturellement, cela posé, tout n'est pas dit : mais les particularités s'ordonneront désormais et se comprendront mieux. Nous n'insisterons pas sur la notion d'un Ādi-buddha — que ç'ait été Vairocana ou Amitābha, — conçu comme le Tathāgata suprême, d'où sortirait le reste du système : l'étude de ces représentations ne ferait pas difficulté, car elles suivent fort exactement le schème « démultiplicatif » que nous avons exposé. Ce qui est plus ardu, c'est d'expliquer la relation de la partie au tout qui, dès les débuts du Mahāyāna, a été établie entre les divers Tathāgata abstraits et le corps glorieux assumé, en leur centre, par le Buddha historique. C'est là, à bien y regarder, le fond du problème que pose l'histoire de la bouddhologie mahāyāniste.

---

(1) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 542, n. 1.

Le *Lotus de la Bonne Loi* enseigne de façon explicite que Çākyamuni, en sa nature transcendante, a combiné les Buddha de toutes les époques [1] : temps et espaces se conjuguant, c'est une expansion totale qui épuise la durée. Une inscription chinoise de Long-men fournit en effet ce commentaire : « Quand la doctrine de la Loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les dix régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākya eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui » [2]. Un autre document épigraphique, de même provenance ajoute, à propos des vœux successivement formulés par une personne pieuse de faire 1000 Buddha, puis une seule statue d'Amitābha à la place de ces 1000 : « les livres saints disent en effet : une seule personne de buddha devient plusieurs, plusieurs personnes deviennent une seule » [3]. C'est ici un Buddha transcendant et non plus le Buddha historique, qui est le centre du rayonnement magique ; et cela même répond au plus ancien symbolisme : c'est en effet le propre du système, que chacun des passages périphériques soit à tour de rôle « central ». L'ordre de succession des Jina aussi bien que les principes de la composition architecturale nous ont rendu claire cette conception. Le déplacement d'intérêt est toutefois notable. Nous en avions déjà vu un exemple dans le changement de nom subi au Japon par l'Amida dit de Yamagoshi, précédemment identifiable avec Çākyamuni. Le Buddha historique, ou plutôt son Corps glorieux, après avoir atteint le faîte du monde, a foisonné. Il a multiplié sa personne à tous les points du compas : processus de division maintes fois mis en lumière par nous en d'autres matières. Ici, on aboutirait aux versions les plus élaborées du Grand Miracle de Çrāvastī.

Par là-dessus, des spécifications mythiques sont intervenues, réductibles souvent à des personnifications d'épithètes. Mais selon la « loi de position », que la bouddhologie emprunte indirectement à la spéculation arithmétique, l'unité centrale est restée la somme de ses répliques à échelle réduite. Le Buddha prêchant s'égale pour un temps aux Tathāgata des dix régions de l'espace. Inversement, on dira qu'à eux tous ils le composent. Le système des Terres transcendantes est commandé par cette idée.

Il est important d'observer qu'elle ne se réduit pas à une commune identification des Buddha avec le Corps de la Loi (*dharmakāya*) : cette identification reste fondamentale, mais, en son abstraction, ne suffit pas à expliquer le double processus mythologique et iconographique que nous considérons. Du Corps de la Loi, on ne saurait dire grand'chose, sinon qu'il dépasse incommensurablement toute expression [4].

---

(1) Cette doctrine sera étudiée plus complètement dans notre VIe partie.

(2) CHAVANNES, *Miss Arch.*, II, p. 595 ; cf. *Hōbōgirin*, p. 176^b, s.v. BUSSHIN.

(3) *Miss. Arch.*, II, p. 398

(4) BP., p. 191, 237 sq.

Comme le dit la version chinoise, due à FA-HIEN 法賢 (ou FA-T'IEN 法天, DHARMADEVA), de l'*Eloge des Trois Corps* : « il reste immobile et calme et n'a pas de degrés divers... uniforme et sans marque distinctive, il est comme le vide » (1). En fait, c'est le déploiement des Corps glorieux (*sambhogakāya*) qui peut seul donner extérieurement une communication approchée du Corps total, « qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » (2).

L'ensemble des Corps de Buddha symboliquement multipliés dans toutes les parties de l'univers tend, à la limite, vers une omniprésence : cet ensemble, cet arrangement (*vyūha*) est ainsi l'*à peu près* sensible de l'idée en soi irréprésentable du Dharmakāya. De là provient que les Corps de gloire n'acquièrent leur pleine valeur que par la composition de chacun avec tous les autres : c'est par le système qu'ils valent. Le Corps glorieux d'un Buddha est inséparable de celui des autres Buddha. L' « éloge » de ce Corps par FA-HIEN le montre « concentré dans son lieu comme le soleil » et illuminant tout ; celui de YUN-CHOU déclare à son sujet que « De tous les Buddha le corps n'a point d'obstacle 佛佛身無礙 » (3). Qu'il s'agisse bien d'une sorte de corps collectif et omniprésent, l'éloge du trône de ce Saṃbhogakāya tendrait à le confirmer, où on lit : « comme un joyau, il s'est introduit dans le nombre [infini] des grains de poussière et de sable — doué de longue vie, il pénètre de toutes parts le grand vide» (4) : l'un portant l'autre, on ne peut guère douter qu'en même temps que du trône il ne soit ici question d'un Corps glorieux, unique et concentré en son lieu, mais aussi pénétrant ou éclairant *tout* sans obstacle, commun par conséquent à tous les Buddha en qui il se manifeste et se répandant uniformément à travers les âges et les espaces — pour tout dire, c'est le Buddha même que nous avons trouvé au centre du *Lotus de la Bonne Loi*.

Comment le système se passe-t-il de Çākyamuni, à un autre stade logique de son développement ? Il a suffi, pour conserver intégralement le schéma de la révélation, de faire passer de Çākyamuni à Amitābha le privilège d'en occuper idéalement le centre. Arrivés au point où nous en sommes, une simple lecture des textes amidistes nous le montrera. Voici ce que Çākyamuni enseigne à Ānanda dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra* : « Le Buddha Amitāyus a 84.000 signes de perfection, chacun pourvu de 84 marques secondaires, dont chacune émet 84.000 rayons qui s'étendent sur les mondes des dix points de l'espace... Si tu acquiers cette perception d'Amitāyus, tu verras du même coup tous les Buddha des dix points de l'espace... Ceux qui verront Amitābha verront aussi les Buddha innombrables des dix régions...» (5). Le

(1) CHAVANNES, RHR., XXXIV, 1896, p. 15-16.
(2) *Ibid.*, p. 206.
(3) *Ibid.*, p. 8, 12, 16.
(4) *Ibid.*, p. 13.
(5) SBE., XLIX, II, p. 180-181.

profit que les dévots d'Amitābha attendent de ce Buddha reste donc de même nature que la glorieuse révélation délivrée à ses fidèles par le Buddha du *Lotus de la Bonne Loi*. Dans les deux cas, ce que leur ouvre le Maître, au centre du miracle, c'est l'accès du système mystique des Orients, modèle traditionnel d'une réalité transcendante. On ne semble pas avoir suffisamment observé que toute l'existence menée par les élus de la Sukhāvatī est conçue de manière à réaliser cette formule eschatologique : c'est à chaque page pour ainsi dire que les trois textes réunis par Max Müller et Nanjio nous les montrent quittant leur Paradis pour se rendre à ceux des dix points de l'infini. On pourrait presque soutenir qu'une Terre pure comme celle d'Amitābha est avant tout un point de vue sur les autres. C'est là une caractéristique très importante et nous croyons qu'elle met sur la voie d'une réponse acceptable à l'une des questions les plus débattues de la religion des Terres pures.

§ 10.

La doctrine des dix Pensées.

Dans les textes amidistes décrivant les procédés spirituels par lesquels on obtient de renaître auprès d'Amitābha, une idée qui revient souvent est l'efficacité d'une concentration de l'esprit sur sa personne ou sur son simple le nom : on naîtra à la Sukhāvatī si l'on a donné à ce Buddha dix pensées, ou même une seule pensée. Ces assertions ont provoqué, parmi les exégètes chinois et japonais, une interminable controverse qui dure encore. M. Demiéville en a tracé un aperçu compréhensif dans son grand et beau travail sur *Les versions chinoises du Milindapañha* ; un exposé complet, écrit-il, équivaudrait à « entreprendre l'histoire même de l'amidisme chinois » [1]. Il n'est pas plus dans notre projet que dans nos moyens de nous mesurer à un tel sujet : nous voudrions seulement indiquer une interprétation plausible de la valeur qu'a pu primitivement avoir, pour des Indiens, la question ainsi posée, quelles qu'aient été par la suite et ailleurs les façons de la prendre.

Le *Milindapañha* donne comme une croyance bouddhique commune que « les hommes qui ont fait du mal jusqu'à cent ans, s'ils pensent au Buddha au moment de mourir, obtiendront tous de naître en haut du ciel » [2]. Nous avons étudié naguère ce mécanisme de la dernière pensée [3] ; ici, on compare le Buddha à un navire d'assez fort tonnage pour supporter le poids des fautes de celui qui, au moment de mourir, met sa pensée en lui. Il semble bien que ce

---

(1) P. Demiéville, *Les versions chinoises du Milindapañha*, BEFEO., XXIV, 1924, p. 238.

(2) *Ibid.*, p. 166.

(3) *BEFEO.*, XXXII, p. 314-317.

soit de réflexions de cet ordre que soit partie la doctrine de la naissance au ciel par la « force étrangère » *t'a li* 他力 (1) et non plus seulement par la « force personnelle » *tseu li* 自力, c'est-à-dire par les œuvres. Le *Milinda-pañha* ajoute, quelques lignes plus loin, que le ciel de Brahmā, où une pensée donnée au Buddha fait renaître, a beau être infiniment éloigné, « lorsqu'on a atteint la voie de *lo-han* (arhat), [il suffit] d'un instant [rapide] comme [le geste] de plier et de redresser le bras pour s'envoler là-haut au septième ciel. . . » (2). Un savant japonais a rapproché cette indication de la parole dite par Çākyamuni à Vaidehī : « Sais-tu maintenant que le Buddha Amitāyus n'est pas loin d'ici ? » (3). M. Demiéville trouve le rapprochement forcé, l'accès au ciel de Brahmā n'étant, dit-il, qu'un des pouvoirs normaux des arhat. Cependant la singulière série de points de contact que nous avons relevés entre le « haut du monde » et le septième pas du Buddha du Petit Véhicule et d'autre part les Terres pures de la doctrine évoluée soulignera favorablement l'hypothèse du prof. Matsumoto Benzaburō. Quoi qu'il en soit, il n'est pas contestable que l'idée du salut par une pensée donnée au Buddha ne soit ancienne : ce qui nous intéresse, c'est de voir comment d'une pensée on a pu passer à dix pensées.

Il y a de graves désaccords entre les textes amidistes sur ce point capital. « Tantôt il s'agit d'une pensée unique, tantôt de dix pensées, tantôt de pensées ininterrompues pendant un jour et une nuit, ou de dix jours et de dix nuits, etc. » (4). La controverse fit rage au point qu'elle aboutit par exemple, entre les disciples de Hōnen, à « un schisme. . . sur la question de savoir si l'accès à la Terre pure a pour condition une seule ou plusieurs pensées, c'est ce qu'on appelle 'la dispute de la pensée unique et des pensées multiples', *ichinen tanen no arasoi* 一念多念の諍 » (5). Les commentaires et interprétations recueillis par M. Demiéville donnent une idée des développements touffus et contradictoires auxquels on a abouti : on a mis, on a voulu mettre de tout dans cette doctrine. Mais il semble évident, en parcourant les thèses antagonistes, que l'amidisme naissant n'a guère pu s'inspirer de tels raffinements dialectiques.

Si l'on se réfère à l'origine que nous croyons pour notre part devoir attribuer à la doctrine des Terres pures, et si l'on s'en tient à la documentation fournie par les sūtra fondamentaux, une autre interprétation se dégage. Le « royaume » d'Amitābha est uniformément promis à ceux qui, pratiquant la voie des Bodhisattva, pensent constamment à lui d'un esprit pur [litt. pensent constamment des pensées (心, *citta*) pures se rapportant à lui] ; à ceux qui pensent à lui sans interruption de tout leur esprit, toute leur vie, ou un jour et

---

(1) *Ibid.*, p. 232-33.
(2) *Ibid.*, p. 167-68.
(3) Supra, p. 543-44.
(4) Demiéville, *loc. cit.*, p. 238.
(5) *Ibid.*, p. 241.

une nuit; à ceux qui s'étant purifiés pensent au Buddha pendant dix jours et dix nuits d'une pensée unifiée (一心) et désirent renaître en son paradis; aux êtres des dix directions qui de tout leur esprit forment le vœu de venir naître auprès d'Amitābha. Se tourner de tout son esprit vers ce Buddha est une expression constante: on parle notamment de çramaṇa destinés à renaître à la Sukhāvatī parce que « donnant à leur pensée une orientation unique », ils « pensent spécialement » au Buddha Amitāyus (一向專念); une autre classe d'élus doivent, « donnant à leur pensée une orientation unique, penser spécialement, dans la mesure de dix pensées, au Buddha Amitāyus et désirer naître dans son royaume... Si dans la mesure d'une seule pensée ils pensent à ce Buddha et que d'un esprit très sincère ils désirent renaître dans son royaume... ils... obtiendront eux aussi d'aller naître à la Terre pure ». On lit ailleurs: « ceux qui, fixés dans le Grand Véhicule, se tournent d'un esprit pur vers le Tathāgata Amitāyus, et dans la mesure de dix pensées, pensent au Buddha Amitāyus et désirent naître en son royaume... s'ils préservent leur *citta* (心) pur [ne fut-ce que] dans la mesure [1] d'une seule pensée (念, *smṛti* ou *anusmṛti*); si, concevant un *citta* [constitué par] une seule pensée, ils pensent au Tathāgata Amitāyus... ils naîtront au paradis. » Rappelons encore ce vœu du futur Amitābha: « Quand je deviendrai Buddha, les dieux et les hommes des mondes innombrables des dix directions, qui concevront le *bodhi-citta*, observeront l'abstinence et les défenses, pratiqueront les six pāramitā, cultiveront les mérites, et de tout leur esprit formeront le vœu de naître dans mon *kṣetra* — peu avant leur mort, j'apparaîtrai devant eux avec la grande assemblée et les emmènerai naître [à la Terre pure] ». D'autres passages ramènent ces exigences à de simples invocations, dix fois répétées, ou même uniques, du nom d'Amitāyus [2].

Au premier abord, la confusion de ces données semble irrémédiable. On y reconnaît en gros deux groupes d'indications, jouant de manières diverses sur l'alternance *un/dix*. Faut-il dix pensées, ou n'en faut-il qu'une? Les textes les plus considérables disent l'un et l'autre à la fois: dans le même passage sont prescrites une pensée et dix pensées. C'est bien là-dessus qu'on a discuté à perte de vue.

On semble par contre avoir beaucoup moins remarqué une autre forme que revêt la même alternance numérique: dans les sūtra, il est question aussi des êtres des *dix* régions qui dirigent leurs pensées dans une direction *unique*, celle du Paradis d'Amitābha. Ceci, au premier abord semblerait n'avoir aucun rapport avec ce qui précède. Cette hétérogénéité ne doit-elle pas surprendre

---

[1] Nous reviendrons sur cette traduction communément admise, mais qui ne nous semble pas absolument exacte: c'est toute l'interprétation de la doctrine qu'elle met en question.

[2] Référ. ap. Demiéville, p. 233-237.

dans des textes où la doctrine s'énonce d'habitude avec une réelle cohérence et une grande unité ? Est-ce pur hasard si une même formule arithmétique se retrouve de part et d'autre ? Il y a là-derrière un ésotérisme, qu'il ne faut sans doute pas définitivement renoncer à pénétrer : les symboles bouddhiques sont fort précis, volontiers d'essence arithmétique ou géométrique, et les contradictions extérieures relevées dans leurs expressions sont justement ce qui met sur la voie de la règle cachée susceptible d'en rendre compte.

On a souvent analysé les « Vœux » d'Amitābha, formulés alors qu'il était encore le bhikṣu Dharmakāra. Ces vœux définissaient par avance ce que devait être sa *Sukhāvatī*. On a prêté une moindre attention à l'introduction du *Mahāsukhāvatīvyūha*, où sont exposées les circonstances dans lesquelles ils furent prononcés ; c'est cependant là, croyons-nous, qu'est la clef de l'énigme.

Une idée s'y affirme avec beaucoup de force : c'est que Dharmakāra s'attache à réunir dans sa future Terre de Buddha la totalité des perfections propres à toutes les Terres dispersées dans les dix régions de l'espace. Le Buddha Lokeçvararāja, devant qui sont proférés ses vœux, lui enseigne pendant des centaines de milliers d'années « la perfection de toutes les excellences et vertus des Terres de Buddha appartenant à quatre vingt une centaines de milliers de *niyuta* de *koṭī* de Buddha, avec leurs signes, indications, descriptions, etc. » (1). C'est en accumulant tout cela dans une Terre unique que Dharmakāra prétend former un Paradis qui soit supérieur à tous les autres : il y concentrera en quelque sorte toutes les Terres pures des dix points de l'espace. Aussi, dans cette Sukhāvatī, pourra-t-on adorer à la fois les Buddha bienheureux de toutes les innombrables Terres de Buddha (2).

L'influence d'Amitābha pénètre tous les mondes (3). C'est lui qui dans chacun d'eux tourne la pensée des êtres vers la Bodhi, c'est lui que ces êtres honorent, c'est par lui qu'en tous lieux on obtient le pouvoir merveilleux d'apercevoir d'innombrables Buddha, et mieux encore d'aller auprès d'eux pour leur rendre hommage (4). On comprend ainsi l'affirmation de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, que celui qui verra Amitābha, verra tous les Buddha des dix points cardinaux. La perfection de leurs Terres est réunie dans sa Terre : celle de leurs personnes ne l'est-elle pas en la sienne ?

Nous avons observé plus haut que les dix Régions du monde, et les Buddha des dix Régions ont passé pour s'être réunis en un seul lieu et en une seule personne concrète lorsque Çākyamuni délivrait son enseignement sur cette terre : « une seule personne de buddha devient plusieurs et plusieurs person-

---

(1) SBE., XLIX, II, p. 10.
(2) *Ibid.*, p. 17.
(3) *Ibid.*, p. 19 sq.
(4) *Ibid.*, p. 21 = le *samādhi* « Samantānugata », ou le pouvoir spirituel de se rendre à son gré en tout endroit.

nes deviennent une seule » [1]. Il est remarquable que cette formule, où tient toute la bouddhologie du *Lotus*, soit appliquée à Long-men non point au Buddha historique, mais à Amitābha, réputé équivalant aux Mille Buddha du Kalpa. La concentration jadis réalisée en Çākyamuni, matériellement pour ainsi dire, l'est maintenant idéalement en son contre-type transcendant. Le Buddha du *Lotus* était le point magique par où les fidèles pouvaient accéder au cercle surhumain des Tathāgata, cercle qui lui-même n'est que la manifestation développée en Saṃbhogakāya de l'insaisissable et omniprésent Dharmakāya. C'est maintenant Amitābha qui jouit de ce pouvoir, et il n'est pas étrange que son paradis soit avant tout, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, un point de vue sur les autres.

Ce sont ici les bases mêmes de l'amidisme, et c'est aussi par où il se rattache le plus directement à la spéculation mahâyâniste commune, dont les Assemblées célestes — constituées par excellence, il ne faut pas l'oublier, par la réunion des Buddha des dix Régions — préparent à tous égards la notion des Terres pures : la position de celles-ci dans l'univers se définit, comme celle de l'Assemblée du *Lotus*, par référence aux Buddha des dix points, tout comme nous avons vu que les éléments proprement descriptifs (nivellement, arbres, jeux, etc.) sont communs au Paradis et à l'Assemblée. Le Grand Miracle perpétuellement renouvelé autour d'Amitābha n'est pas autre chose que celui dont le *Lotus* décrit complaisamment la production autour de Çākyamuni, à l'occasion de sa prédication : c'est la révélation des Buddha des dix points de l'espace, autrement dit l'apparition d'un système de leurs Corps glorieux où tous les points cardinaux sont rassemblés en une réduction idéale de l'univers, la somme de ces Corps s'égalant au Dharmakāya [2]. Le centre de ce grand concert cosmique est historiquement Çākyamuni ; idéalement, c'est devenu Amitābha : les deux étapes principales du Mahāyāna se caractérisent par ces deux formules.

La puissance d'Amitābha, avons-nous dit, est diffusée partout. Les bodhisattva des innombrables Terres de Buddha ont des Buddha qui les enseignent : comment se fait-il que ce ne soit pas à eux mais à Amitābha qu'ils soient redevables de la pensée de Bodhi ? La comparaison du chapitre central du *Lotus* et des sūtra d'Amitābha nous le fait comprendre : Amitābha, comme jadis Çākyamuni et à son imitation, atteint une position transcendante telle que désormais tous les Buddha apparaissent comme sa manifestation. Dans les Terres pures des dix Régions, c'est donc lui, en ce sens, qui agit par la personne illusoire des Buddha qui s'y montrent. Il y a des lotus de pierres précieuses, dans son Paradis, d'où jaillissent trente-six fois cent mille koṭī de rayons lumineux. De chacun de ceux-ci, il naît trente-six fois cent mille koṭī

---

(1) Supra, p. 950.
(2) Voir aussi le début de l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, loc. cit., p. 166.

de Buddha, dont le corps est couleur d'or et offre les trente-deux signes du Mahāpuruṣa. Ils s'en vont enseigner la Loi aux créatures habitant les mondes sans mesure et sans nombre de la région de l'Est. De même au Sud, à l'Ouest, au Nord, au Zénith, au Nadir et aux points collatéraux. Ils vont ainsi par tout l'univers et enseignent la Loi à cet univers tout entier » (1).

Les Buddha apparitionnels qui pénètrent ainsi les mondes innombrables y feront-ils double emploi avec les Buddha de ces mondes ? La question ne se pose pas, car il est justement manifeste que tout le miracle consiste en ce qu'Amitābha, dans sa subtile transcendance, passe derrière ces figures de Tathāgata enseignants, en devient l'essence réelle, et les réduit à être sa manifestation. Le Buddha apparitionnel qui semble se rendre de la Terre pure d'Amitābha à une Terre où enseigne un autre Buddha n'est que la figuration de l'essence transcendante qu'Amitābha délègue à ce Buddha enseignant, et qui l'anime, qui l'inspire, et en un mot le ramène à n'être plus qu'un reflet d'Amitābha, seul réel, seul actif par derrière l'apparence des multiples prédications délivrées, à travers tout l'univers, par des Buddha « factices ». Donc, ceux qui verront Amitābha verront tous les Buddha : est-ce maintenant assez clair ?

C'est en somme la théorie générale dont nous avions observé l'application, dans notre étude sur le Buddha paré, d'abord, sous une forme assez réduite, à Maitreya, puis à Amitābha lui-même.

Mais d'autre part, se rappelle-t-on comment les créatures de notre monde voient exotériquement Amitābha, avant de parvenir à la perception miraculeuse de son corps illimité ? Elles le voient haut de seize pieds, c'est-à-dire de la taille de Çākyamuni. Pour reprendre une formule déjà employée, mais dont on apercevra mieux maintenant la portée, l'amidisme des *Sukhāvatīvyūha* et de l'*Amitāyur dhyāna sūtra* sort de la bouddhologie du *Lotus* par un simple changement d'éclairage. Un même système des dix Points du compas est mystiquement révélé, mais la source de cette révélation a changé : elle s'est déplacée de Çākyamuni à Amitābha. L'histoire de l'art bouddhique, depuis Yun-kang et Long-men jusqu'aux écoles japonaises, en passant par la phase décisive attestée à Touen-houang, n'est qu'une suite d'images fixant les moments de ce déplacement. La scène initiale de la prédication incline de plus en plus vers la Sukhāvatī, dont l'ombre vient en quelque sorte entourer le Çākyamuni qui enseigne au centre des tableaux, bientôt reflet lui-même d'Amitābha, puis identifié à Amitābha en personne : évolution pareille à celle d'où provient l'Amida de Yamagoshi.

Ceci posé, la signification originelle des dix pensées et de la pensée unique ne nous paraît plus sujette au doute. Le terme essentiel est la pensée unique, la pensée, comme disent les textes, qui est tournée, par une orientation unique, vers le point de l'espace où se trouve la Terre pure d'Amitābha. Les dix

---

(1) *Mahāsukhāv.*, loc. cit., p. 36.

pensées en sont complémentaires, ou même plus exactement constitutives : non pas dix pensées ou une pensée, mais dix en une, dix régions en une, dix Tathāgata en un. Le *Mahāsukhāvatīvyūha* réunit les deux de la manière la plus formelle ; les êtres devront s'adresser au Buddha Amitāyus dans la mesure de dix pensées (*tathāgataṃ daçacittotpādāt samanusmariṣyaṃti*) et ils devront le méditer *jusqu'à* une pensée unique. En sanskrit : *antaça ekacittotpādenāpi*, jusqu'à [méditer] enfin par la production d'une pensée unique ; en chinois : *nai tche yi nien* 乃至一念, jusqu'à parvenir à une pensée unique. Les controversistes ont compliqué et torturé l'interprétation à plaisir [1]. La valeur littérale des mots n'est cependant pas ambiguë. Tout l'amidisme chinois et japonais, comme M. DEMIÉVILLE l'a bien dit, s'exprime peut-être dans les traductions variées que l'on a donné de cette courte phrase ; mais l'amidisme primitif, l'amidisme indien, celui des textes sanskrits que nous lisons dans l'original ou dans leurs traductions chinoises, demande au contraire que l'on se conforme à la traduction grammaticale la plus simple. Quand il s'agit de remonter à la source d'une croyance, cette condition philologique est ordinairement de bon conseil. L'analyse du *Mahāsukhāvatīvyūha* que nous avons esquissée ci-dessus nous porterait à comprendre que l'on pense Amitābha dix fois, autrement dit qu'on le pense sous l'aspect des Tathāgata des dix points cardinaux, et qu'on ramène ensuite en lui ces Tathāgata des dix Régions à l'unité du Dharmakāya, du fait que l'on médite jusqu'à l'obtention d'une pensée unifiée [*antaçaḥ* . . . 至 . . . pour « unifiée », cf. 一心, DEMIÉVILLE, p. 234]. A ce qu'il nous semble, le procédé consiste à prendre appui sur les *saṃbhogakāya* épars dans les dix régions de l'univers, à penser Amitābha en eux, et, rassemblant en sa personne ce grand déploiement, à faire de lui momentanément la source de tous les corps miraculeux par où le *dharmakāya*, auquel on l'identifie, manifeste sa présence dans « le nombre infini des moindres grains de poussière et de sable ». Çākyamuni n'est plus, qui avait le pouvoir de réaliser au profit de notre terre cette concentration passagère. Mais la doctrine idéaliste des Terres pures reporte sur Amitābha ce singulier prestige. Au fait n'est-il pas le Jina sous le signe duquel est placée cette époque du monde ? Il est, si nous n'oublions pas nos schémas archéologiques, la vérité suprême et « centrale » *telle qu'elle est pour nous* au point où nous en sommes du cycle cosmique, et ce moment cosmique, par l'unité qu'il trouve en Amitābha, préfigure pour nous la réalité suprême où le monde se résorbera et trouvera son repos. Manifestation « périphérique », dans l'absolu, mais temporairement et relativement centrale du Dharmakāya, Amitābha est installé sur l'un des monts célestes en lesquels s'est idéalement divisé le mont central des vieilles cosmologies réalistes. La concentration de toutes choses en lui est donc un fait d'ordre spéculatif. Une idéalité, mais une

(1) Cf. DEMIÉVILLE, *loc. cit.*, p. 238 sq.

idéalité actuelle, s'est substituée à la révélation de Çākyamuni, révélation plus concrète, plus réelle, en un sens, mais *passée*, et qui ne nous concerne donc plus directement : c'est là l'origine de la faveur connue par une doctrine, qui ne pouvait que fleurir à mesure que les bouddhistes ont eu le sentiment de s'éloigner toujours davantage du fait matériel de la révélation de Çākyamuni, entourés qu'ils étaient par surcroît de convulsions sociales et politiques où ils croyaient reconnaître l'annonce de la fin du monde.

La nature idéale de l'accès auprès d'Amitābha est formellement attestée par les textes. Voici comment Çākyamuni définit devant Ānanda, dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, la perception intime d'Amitābha. « Tous les Buddha Tathāgata possèdent le corps universel de la Loi (*dharmadhātu kāya*), c'est-à-dire qu'ils ont le pouvoir de s'introduire dans l'esprit de toutes les créatures ; ainsi donc, lorsque l'on se forme une conception d'un Buddha, c'est l'esprit lui-même qui assume les 32 Signes [du Mahāpuruṣa] et les 80 Marques secondaires : c'est l'esprit qui devient le Buddha, c'est l'esprit qui est le Buddha 是心作佛是心是佛. » [1] Ceci nous apprend comment Amitābha peut assumer l'apparence des Tathāgata des dix régions aux yeux des créatures qu'ils instruisent. Il s'est foncièrement identifié au Corps de la Loi, et dans la mesure de cette identification, c'est lui qui produit devant les créatures l'apparence édifiante d'un Buddha, extérieurement autre dans chaque cas, avec un nom, un orient, etc. qui lui sont propres, mais qui reste cependant, en son fond, une simple spécification du Dharmakāya : dans le monde Saha, Amitābha produira donc d'abord un Buddha de seize pieds (Çākyamuni) qui est un corps factice, ou Nirmāṇakāya ; à ceux qui poursuivront leur effort, il montrera ensuite son corps gigantesque, et en même temps, autour de celui-ci, tous les Tathāgata des dix points cardinaux : c'est la perception collective des Saṃbhogakāya. Resterait enfin le corps suprême, le Dharmakāya, unique, insondable, impossible à définir par aucun mot ou par aucune image. Les bouddhistes renonceront-ils à rien en connaître, en dehors de la fantasmagorie des Saṃbhogakāya, qui sont ensemble sa révélation seconde ? En fait, ils devaient d'autant moins y renoncer que tout le mouvement d'esprit dont nous venons de suivre les traces conduit à cette vérité centrale : qu'Amitābha s'est identifié avec le Corps de la Loi. Par quel détour ont-ils résolu la difficulté ? Il ne nous semble pas impossible de l'entrevoir.

On nous dit que lorsqu'on perçoit un Buddha, c'est qu'il est entré en nous, et que notre esprit lui-même est devenu ce Buddha. D'autre part, il est prescrit de penser dix fois Amitābha, ce que nous avons reconnu équivaloir à penser d'abord en lui les Buddha des dix régions de l'espace, pour les rassembler ensuite sous son seul nom dans la pensée unique, but ultime de

---

(1) *Taishō Issaikyō*, XII, n° 365, p. 343ᵃ, col. 19 sq. ; cf. SBE., XLIX, II, p. 178.

ces exercices spirituels. Au moment des dix pensées, on s'est donc successivement identifié soi-même aux Buddha de tous les orients, personnages dont le corps glorieux, si grand qu'en soient les prodiges, ne laisse pas cependant de se laisser nommer et figurer : on connaît Akṣobhya, Amitābha luimême, et les autres, Merukūṭa, etc. Au contraire, à l'instant où l'on a réuni les dix pensées en une, les Buddha se sont fondus en un être unique, absolument indéfinissable, et à qui tout au plus on pourra peut-être conserver, par un mouvement de gratitude et de piété, le nom de cet Amitābha, qui nous a conduit à lui. De ce corps, rien de plus n'est concevable : ces longues et laborieuses méditations aboutissent-elles finalement à un vide de pensée, au néant ? A l'effacement de toute connotation, sans nul doute ; mais quelque chose est conservé : l'esprit, le « cœur » (*citta* ), qui s'est successivement égalé aux Buddha des dix régions, maintenant qu'il les a réunis en un seul, s'égale du même coup à leur total. Toutes les spécifications des Corps de gloire se sont anéanties, mais le « cœur » reste, où elles se sont anéanties. Et nous voici maîtres du sens profond de l'*Eloge* du Dharmakāya, précédemment cité : « Je l'adore, lui qu'on ne peut connaître que chacun dans soi-même » [1].

Tel est l'amidisme que nous offrent le *Mahāsukhāvatīvyūha* et l'*Amitāyur dhyāna sūtra* : doctrine compréhensive et cohérente, fondée sur un symbolisme cosmique dont il n'est pas possible de méconnaître l'ampleur, et même l'intérêt philosophique, lequel dépasse les cadres du bouddhisme. Les détails souvent bizarres, au premier abord, dont les textes sont encombrés, trouvent tous leur place assignée dans ce grand tableau, dont l'équilibre et la beauté intellectuelles étaient bien dignes d'inspirer les plus remarquables compositions dont le bouddhisme d'Asie centrale ait enrichi l'art.

***

Un point seulement compromettrait la rigueur de l'analyse : on a sans doute observé que nous avons laissé de côté le témoignage du plus court des deux *Sukhāvatīvyūha*, édité et traduit par Max Müller à la suite de l'autre.

Or, ce sūtra diffère nettement des précédents en ce qu'il n'y est plus question de dix pensées, mais de sept. « Dans le Petit *A-mi-t'o king*, dit M. Demiéville, il n'est question que des excellents hommes et femmes qui pour renaître au paradis de Sukhāvatī, doivent, après avoir entendu le nom d'Amita, le retenir dans leur esprit pendant un, deux, trois, quatre, cinq, six ou sept jours » [2]. Le désaccord paraît sérieux, toute notre démonstration ayant roulé sur l'hypothèse que le nombre de dix assigné aux pensées ou aux invocations

[1] *Vande pratyātmavedyaṃ... dharmakāyam*, traduction et restitution sanskrite de M. S. Lévi, RHR., XXXIV, p. 19.
[2] *Loc. cit.*, p. 235.

désignait les dix points cardinaux et leurs Buddha. Mais le résumé que nous citons omet plusieurs traits essentiels, où il nous semble que se trouve la confirmation exacte de nos vues. Dans les textes précédents, il n'a pas seulement été fait mention, d'une manière générale, des dix points de l'espace : on nous a montré avec précision les formes de Tathāgata issues d'Amitābha se répandant par le monde, vers les quatre points du compas, le zénith, le nadir, et les points intermédiaires. Or, ces derniers disparaissent de la rédaction du petit *Sukhāvatīvyūha*, et il n'énumère plus par conséquent que six points, avec leurs Buddha, auxquels il ajoute expressément Çākyamuni lui-même, placé au centre : « En vérité, Çāriputra, tout comme en ce monde-ci, je glorifie cette [Sukhāvatī], de la même façon, ô Çāriputra, dans la direction de l'Est des Tathāgata bienheureux tels qu'Akṣobhya, Merudhvaja, Mahāmeru, Meruprabhāsa, Mañjudhvaja, et d'autres encore, égaux en nombre aux grains de sable qui sont dans le lit du Gange, ayant recouvert de leur langue leurs Terres de Buddha (1), délivrent la révélation. . . » (2). De même au Sud, avec Candrasūryapradīpa, etc., à l'Ouest avec Amitāyus, etc., au Nord avec Mahārciskandha, etc., au Nadir avec Siṃha, etc., au Zénith enfin, avec Brahmaghoṣa. Donc six directions, plus le centre, soit sept, au lieu des dix précédemment spécifiées : dans les deux cas le total des pensées est égal au nombre des régions (3).

A la fin de chacun des paragraphes énumérant les Tathāgata des orients, Çākyamuni ajoute cette indication : « Recevez cette exposition de la loi glorifiant les inconcevables Vertus [des Buddha], et qui se nomme *la Faveur de tous les Buddha* ». Il a pris soin en personne de fournir l'explication de ce titre : « Tout fils et toute fille de famille qui entendront le nom de cette exposition de la Loi et qui retiendront le nom de ces Buddha bienheureux, les Buddha les prendront en faveur, et ils n'auront plus jamais à renaître ; ils seront installés dans le sein de la Bodhi inégalable » (4). C'est donc la faveur des Buddha, et la vertu de leurs noms, à eux tous ensemble, qui donnent aux fidèles l'impulsion nécessaire pour échapper aux renaissances et atteindre la Terre pure : avec une numération différente, c'est bien l'idée qui se dégageait des autres livres amidistes.

On remarquera que Çākyamuni se place au centre de cette révélation : c'est un enseignement identique au sien qu'il attribue aux Tathāgata des six directions. S'ajoute-t-il aux six autres pour compléter une série de sept ? Ce

---

(1) Sur ce miracle qui signifie qu'ils répandent la loi, le Dharma, sur cette partie du monde, cf. BP., p. 234 sq.

(2) Ed., p. 97 : trad., p. 99.

(3) On remarquera l'identité de cette coïncidence et de celle que nous avons relevée dans les *Brāhmaṇa*, où les « souffles », cosmiques et microcosmiques, et les orients sont ordinairement en nombre égal (supra, p. 862).

(4) Ed., p. 99 ; trad., p. 101.

serait un trait d'archaïsme : son rôle serait voisin de celui qu'un texte comme le *Lotus* assigne à son Buddha central. Il y a justement des relations de doctrine et de symbolisme assez nettes entre les deux sūtra : le miracle des langues, par exemple, en est une indication. Nous avons montré dans *Le Buddha paré* que le Corps de la Loi reste essentiellement une entité verbale. Le prodige dont Burnouf et Max Müller s'étaient montrés surpris revient à attribuer à chaque Buddha le pouvoir de répandre le Dharmakāya sur toute l'étendue du kṣetra qui lui est dévolu. La position centrale occupée par Çākyamuni dans le petit *Sukhāvatīvyūha* tire de là sa valeur : il est au milieu de cette expansion du Corps de la Loi et en même temps il est le prédicateur du sūtra. Si ce que nous avons dit dans le présent mémoire et dans le précédent contient une part de vérité, il est par excellence le Corps de la Loi, pour la durée de la prédication. Ce Corps, pour être complet, s'appuie donc sur sept enseignements, et sur sept « directions », dont le centre.

Le Buddha historique a-t-il été mis ainsi purement et simplement sur le même plan que les Tathāgata des cieux infinis ? Le point est délicat, et le sūtra, en sa brièveté, d'une concision trop hermétique pour qu'on puisse arriver à des conclusions tout à fait satisfaisantes. Nous risquerons cependant une hypothèse. Tout d'abord, observons que si Çākyamuni a pu faire pareille figure, ce n'est évidemment pas en sa personnalité terrestre et limitée : on évoquera un personnage transcendant, tel que celui que nous a dépeint le *Lotus de la Bonne Loi*. Ce sera toujours le Buddha que ce monde a connu en Çākyamuni et qu'on a nommé ainsi ; mais il ne sera aucunement réductible au maître humain. Ceci dit, faisons aussi remarquer qu'Amitābha, dans la série des dix pensées, apparaît deux fois, la première, à l'Occident, comme l'un des Jina du système des orients, la seconde, en tant que tous ces personnages merveilleux s'unissent en lui au Dharmakāya. Avant de devenir ce Dharmakāya universel, Amitābha a donc joui, à son rang, d'un Sambhogakāya (1). Il y a de la sorte en lui, dans les textes de son cycle tout au moins, une dualité plus accusée que chez les autres Buddha, qui sans doute participent eux aussi au Dharmakāya, mais non pas comme lui éminemment et avec l'ambition de se poser en une manière d'Ādi-Buddha. Or justement Amitābha possède un second nom, Amitāyus. Ces vocables sont l'un et l'autre employés et définis dans le petit *Sukhāvatīvyūha*. « C'est parce que la durée de la vie [*āyupramāṇa*] de ce Tathāgata est infinie, aussi bien que celle des créatures [de sa terre], qu'on le nomme Amitāyus... C'est parce que la lumière [*ābhā*] de ce Tathāgata se répand sans obstacle

(1) Ceci s'entend de la progression suivie par la méditation du fidèle : il est évident que les Buddha ne deviennent tels qu'en acquérant le Dharmakāya, qui est leur corps véritable ; le Sambhogakāya et le Nirmāṇakāya ne leur viennent qu'ensuite, autant qu'il soit permis de donner un rôle au temps en l'affaire.

dans les Terres de tous les Buddha, qu'on l'appelle Amitābha. » [1] On remarquera que la première définition attache Amitāyus à sa Terre pure particulière, où, ajoute Çākyamuni, il vit depuis dix kalpa, avec ses élus. Amitābha au contraire personnifie un pouvoir illimité, qui tend à déborder dans l'univers entier, et à remplir cet univers de l'omniprésente activité du Buddha, assimilé plus directement que les autres Buddha au commun Dharmakāya. Amitāyus tend vers le Corps de gloire, Amitābha vers le Corps de la Loi. Aussi n'est-il pas surprenant que des deux, dans l'énumération des Terres pures des points cardinaux, ce soit le nom d'Amitāyus qui ait été retenu. Ces indications sont confirmées par certaines traditions mahāyānistes plus tardives, qui précisément séparent un Dharmakāya nommé Amitābha et un Sambhogakāya nommé Amitāyus [2]. Il ne serait donc pas impossible que le rédacteur du petit *Sukhāvatīvyūha*, en mettant un septième Buddha au milieu du système que définissent, *primi inter pares*, Akṣobhya, Candrasūryapradīpa, Amitāyus, etc., ait entendu nous présenter, derrière l'éphémère stature de Çākyamuni, le Dharmakāya même d'Amitābha, en tant qu'il se distingue d'Amitāyus, contenu en lui avec les cinq autres.

Quoi qu'il en soit, nous sommes ici devant un système où une heptade se substitue à la décade, sept jours ou sept nuits de méditation sous le signe de sept Buddha « cardinaux » remplaçant les dix jours consacrés aux Buddha des dix directions. Que ces sept jours ne soient pas purement et simplement voués à Amitābha, c'est ce que montre assez le fait que la révélation délivrée par Çākyamuni soit en commun son œuvre et celle des six Tathāgata, qui l'enseignent en même temps que lui : ce n'est pas « la Faveur d'Amitābha », c'est « la Faveur de tous les Buddha », ou si l'on veut, ce n'est « la Faveur d'Amitābha » qu'en tant qu'Amitābha réunit en lui l'essence de tous ces Buddha. Il est prescrit de bien se rappeler tous leurs noms : indication évidemment parallèle à l'invocation du nom d'Amitābha.

Ce culte hebdomadaire se rapproche de celui qui est voué aux sept Tathāgata dits « de Médecine », dont le Bhaiṣajyaguru est le prototype. Là aussi les sūtra décrivent sept journées de méditation sur les sept Maîtres d'un groupe dont six participants sur sept ont surtout pour rôle d'encadrer un personnage central [3]. Nous croyons avec M. Pelliot que les six acolytes sont une accrétion tardive. M. Waley fait état, à l'encontre de cette thèse, de ce que dans les sūtra consacrés à un seul Buddha de Médecine il est question cependant « des terres des divers Buddha ». Mais si l'on se reporte aux textes eux-mêmes, on observe facilement que ces terres de Buddha ne sont pas, comme il l'a cru, celles de six autres Maîtres de la médecine : ce sont celles des

---

(1) Ed., p. 95 ; trad., p. 97-98.
(2) Waddell, *Lamaism*, 1895, p. 348.
(3) Cf. P. Pelliot, *Le Bhaiṣajyaguru*, BEFEO., III, 1903, p. 33 sq. ; A. Waley, *Catalogue*, p. xxxvi, 62-70, 179, etc.

Buddha des dix quartiers, concentrées, par un symbolisme très proche de celui que nous venons d'étudier, dans la révélation du seul Bhaiṣajyaguru. Le système des points cardinaux, nous n'avons cessé de le constater, est cyclique ; il se déploie dans le temps aussi bien que dans l'espace. L'affectation d'une période de temps, jour, nuit ou semaine, à chaque Buddha particulier est donc un procédé justifié d'avance : penser Amitābha aux 7 ou aux 10 points de l'espace, c'est lui faire revêtir sept ou dix personnalités successives autant que séparées. A cet égard, dix pensées, ou sept, et dix jours de méditation, ou sept s'équivalent : ce sont dix ou sept positions de la pensée, traduisibles indifféremment en termes d'étendue ou en termes de durée. Ceci réduit à l'homogénéité les témoignages relevés par M. Demiéville où d'apparentes oppositions masquaient le sens de ces indications allégoriques. Nous pouvons maintenant reconnaître l'accord des textes où il est question de dix pensées à Amitābha, sans plus, et de ceux où on ajoute la pensée unique : dans le premier cas, on porte Amitābha à tous les orients, ce qui *ipso facto* réalise son Dharmakāya, les Tathāgata des dix quartiers ayant tous été intégrés successivement sous son nom dans le cœur du fidèle. Quand on parle d'une pensée unique, à la suite des précédentes, elle ne fait que spécifier cet accomplissement. Quand au contraire on la mentionne seule, elle suffit : elle atteste l'unification, qui est le seul but de ces pratiques transcendantes. Enfin les êtres des dix régions qui se tournent vers Amitābha « selon une orientation unique », obéissent au même symbolisme : il y a des Buddha dans leur région du monde, d'aventure il y en a actuellement dans leurs mondes particuliers, et s'ils s'en détournent pour se confier à Amitābha, c'est cependant à travers eux qu'ils atteindront celui-ci : nous avons suivi ce processus à propos du passage d'Amitābha derrière Çakyamuni. L'orientation mystique équivaut à la mise en jeu du système complet.

Sous ces multiples aspects, une même idée se poursuit : s'identifier en esprit à l'essence secrète du monde, par une sorte de périple transcendant des régions de l'espace. A chaque étape, le *citta* du fidèle s'égale au régent de l'orient qu'il franchit et ce voyage merveilleux se répartit dans une durée comme dans une étendue cycliques. Tous les signes divins qui marquent les parties de ce cycle sont maintenant changés, et ce sont désormais des Tathāgata abstraits qui jouent le rôle tenu jadis par les rosaces, les planètes, les souffles ou les Agni des cinq points cardinaux : le schéma des traditions anciennes se survit cependant sous cette imagerie renouvelée. Pour conquérir le monde, le Cakravartin indien, héritier déjà du symbolisme mésopotamien, ne procédait pas autrement que le fidèle d'Amitābha, quand celui-ci entreprend la conquête spirituelle du Dharmakāya. Nous avons trop insisté sur la nature et le mécanisme du « tour d'horizon » royal pour ne pas retrouver sans peine, au cœur même de l'amidisme le plus évolué, la survivance quintessenciée d'un *digvijaya* (1).

---

(1) Nous avons expliqué plus haut les raisons profondes pour lesquelles un sym-

Résumons-nous. Le bouddhisme du Petit Véhicule avait élaboré une théorie philosophique de la cime de l'univers. Au-dessus du dernier étage « aplani » de la réalité, et sur le lotus que certains textes y font naître sous ses pieds, le Buddha se trouvait déjà porté « au-dessus du monde » (*lokottara*), au sens immédiat et réel de cette expression. Les textes mahâyânistes de la classe du *Lotus de la Bonne Loi* nous montrent ensuite le sommet du monde organisé en une Assemblée transcendante, installée, comme le Buddha du pāli, au-dessus d'un aplanissement symbolique, sous lequel la réalité périssable disparaît. Enfin la doctrine des Terres pures n'a eu qu'à transposer le thème de l'Assemblée céleste, en répartissant celle-ci dans le temps et dans l'espace, selon le schème des cinq orients cosmiques : il y a maintenant plusieurs Paradis, dont celui d'Amitābha demeure le modèle ; ils sont hors du temps et au-dessus d'une réalité nivelée sous eux, et l'on y attend le nirvāṇa final autour d'un Jina, tout comme naguère les élus du *Lotus de la Bonne Loi* l'attendaient autour du Maître transcendant, à la cime du Gṛdhrakūṭa céleste.

Un principe cosmologique constant fait en effet de la partie la plus haute de l'univers la source du déploiement ultérieur des choses, aussi bien que l'ultime réceptacle où elles se résoberont à la fin des temps ; principe qui nous paraît procéder directement de l'idée fort primitive du « soutien » cosmique, ce pilier qui a progressivement détaché, en leur différenciation, les parties du monde d'un chaos ou plutôt d'une sorte de plan de neutralisation primitif : elles passent pour s'être étagées le long de cet étai, dans l'ordre chronologique. D'abord associé à une cosmologie pneumatique, ce naïf système du monde s'est régularisé en s'imprégnant d'astronomie. Tel que le bouddhisme naissant a pu le connaître, il fournissait, à sa cime, une représentation du sein des choses et de leur émission, aussi bien que de leur anéantissement par leur retour dans ce sein [1]. Pour autant que les principes secrets des choses ne s'anéantissent pas à la fin de la période cosmique, et que les séries individuelles ne sont point alors définitivement rompues, on pouvait donc, et on devait les imaginer (ce qui était d'utile secours pour l'esprit, en ces abstractions) réfugiées à ce point zéro, en attendant une nouvelle création. Et c'est bien ce que montrent les textes où sont décrites la destruction périodique de l'univers et la mise en place d'un nouvel ordre cosmique, par une matérialisation graduelle. Ce ne sont là que de vieilles idées cosmogoniques, moralisées par l'intervention du karman.

Mais dans le bouddhisme, la pointe du monde prend un nouvel aspect : limite de la réalité, où celle-ci revient et d'où elle repart périodiquement,

---

bolisme d'essence « royale » a été appliqué même aux simples particuliers dans tous les domaines spirituels où a prévalu une conception relativiste de la « position » (supra, p. 790-791.)

[1] Cf. l'image fameuse de Milton, décrivant le Chaos :

The womb of great Nature, and perhaps her grave.

elle sera nécessairement le lieu du nirvāṇa. Celui-ci comporte, dans la conception ancienne, un long progrès par quoi tous les étages de la création sont un à un franchis ; la dernière étape n'est pas sans doute simplement le *bhavāgra*, mais elle le transperce ; on passe au delà : la représentation des approches du nirvāṇa, sinon l'idée qu'on a de sa nature, garde ainsi quelque chose de l'antique Porte des dieux.

Et justement, l'organisation de ces approches du nirvāṇa, à la pointe du monde, et leur accès plus largement ouvert aux créatures, voilà, croyons-nous, tout l'apport du Mahāyāna. Dans les sūtra développés, le mont cosmique, repris à titre de métaphore, mais de métaphore profondément sentie, devient le Gṛdhrakūṭa, et Çākyamuni y règne sur des créatures divines, au milieu de jardins et de palais merveilleux : c'est une Ville des Dieux. Il est significatif que les mêmes ouvrages, et le *Lotus* plus explicitement qu'aucun autre, comparent de façon régulière le nirvāṇa à une ville, le Buddha à un Roi, et s'imaginent l'accès au nirvāṇa comme l'accès à la ville royale (1). Ce qui soulignera d'ailleurs le bien-fondé de l'interprétation, c'est que le *Lotus* ajoute à ce nirvāṇa, assez lourd, pour ainsi dire, de contexture matérielle une transcendance ultime, comparée non plus à la ville, mais à la couronne même du roi : bel exemple de ces inclusions successives que nous avons étudiées dans les rituels royaux, et où les vêtements et les parures du roi — éminemment sa couronne — sont une reproduction condensée de sa Ville, concentration elle-même du royaume (2). Une cité où l'on attend la révélation suprême et où on l'attend autour d'un Buddha transcendant, son souverain, tel devient dans le *Lotus* le sommet cosmique : l'Asie centrale, la Chine et le Japon en multiplieront les images.



Quels que soient les facteurs qui ont favorisé le développement, à partir du bouddhisme primitif, d'une véritable religion de Maitreya, il est clair qu'un symbolisme parallèle à celui que nous venons d'examiner s'est constitué autour de la figure royale du ciel Tuṣita. A date ancienne, ce Maitreya couronné est pris pour un double de Çākyamuni, ainsi que l'atteste le rituel de Bodh-gayā, où les deux Maîtres sont réunis dans une seule statue. Par ailleurs la nouveauté qu'a présentée le « paradis » royal de Çākyamuni, tel que le montre le *Lotus*, se trouve bien réduite, par le fait qu'on l'a toujours imaginé comme une réplique transcendante de sa prédication. Et voilà pourquoi ce prétendu paradis est toujours resté une Assemblée de la Loi, plutôt qu'un simple séjour bienheureux. Il était en effet impossible de réduire le Buddha historique, prédicateur de tout

(1) Burnouf, p. 175 sq. ; Kern, p. 274 sq. ; BP., p. 273 ; le nirvāṇa palais royal, G. Cœdès, *Inscriptions de Bàt-Čum*, JA., 1908, II, p. 247.
(2) Supra, p. 707 sq., 721 sq.

le canon ancien, au rôle d'un régent bienveillant. Maitreya au contraire, plus libre dans ses allures, est davantage un dieu et sa Ville davantage un Paradis: on lui prête encore un enseignement, mais dans la conscience de ses fidèles, il se voit bien qu'auprès de la promesse de cet enseignement, celle des jeux et des joies de sa terre fortunée comptaient plus que ce n'est apparemment le cas pour le Gṛdhrakūṭa transcendant du Maître du *Lotus* : cette manière de concevoir le Ciel Tuṣita forme une première étape vers la tradition des Terre pures proprement dites.

Lorsqu'Amitābha — marquant la troisième phase de l'évolution — est venu à son tour s'incorporer au bouddhisme, ç'a été sans doute au milieu d'un nouvel afflux d'idées occidentales, cosmologiques et surtout eschatologique, dont une bonne part a dû nécessairement se rapporter aux « Paradis ». Nous montrerons par la suite comment Amitābha s'est fixé (en le colorant de tout cet apport eschatologique) dans un système analytique du monde, déjà familier à l'Inde, et dont les orients spatio-temporels marquent la structure. Une telle « naturalisation » d'Amitābha ne se comprendra complètement qu'après que nous aurons, au début de notre VI[e] partie, précisé les sources du système des Jina et fait apparaître les antécédents de chacun d'eux. On verra alors quelle place particulière il convient d'attribuer à Amitābha. Mais en réservant le problème des origines, il nous sera possible dès maintenant, en nous appuyant sur ce qui précède, de nous faire une idée assez exacte du système, en son plein développement. Il reste avant tout une cosmologie. Concomitante avec une spéculation philosophique qui scinde le monde en éléments constitutifs faits à l'image du tout, cette cosmologie s'explique par elle, et réciproquement. Les Jina sont les régents des composantes idéales en lesquelles la réalité, ou l'apparence matérielle du monde, s'est brisée. Une ample circulation cosmique leur accorde successivement la prééminence. Le fond du système reste donc toujours l'ancienne notion d'une transcendance d'où sortent ces états datés et localisés du procès universel, et dans laquelle le procès se résorbera, quand toutes les composantes s'y rejoindront en s'annulant les unes les autres.

Reportons-nous une fois de plus aux grandes lignes du schème pur des orients, où le raisonnement, se dépouillant de mythologie, a plus de rigueur géométrique. D'un point initial, qui deviendra la « cinquième direction », la création s'élance par l'intervention d'une profondeur au-dessous de ce point. Cette ligne de la profondeur définit aussitôt un plan normal à son pied où naissent simultanément les quatre orients horizontaux, en fonction les uns des autres. Sitôt que l'on peut dire que quelque chose est à l'Est, l'assertion implique l'existence corrélative d'un Ouest par rapport à quoi l'Est existe. Matériellement, la région orientale créée d'un côté de l'axe primordial a dans l'espace une contre-partie occidentale. C'est une métaphore astronomique déduite de ce schéma qui règle dans le temps l'apparition des quatre « orients », de l'Est au Sud, puis à l'Ouest et au Nord, comme va le soleil: mieux vaudrait dire explicitation que création. Ou, si l'on veut, les quatre régions horizontales existent idéalement, dès l'instant

où la première se pose réellement, et l'évolution du cosmos les réalisera successivement. Le « tour » symbolique du Cakravartin — Roi en puissance et qui le devient en acte après avoir conquis un à un les orients, dans l'ordre prescrit, — ne fait que reproduire cette histoire du monde : microcosmogonie royale, comme nous l'avons reconnu.

Dans l'infini de l'espace aussi bien que du temps, la théorie achevée des Buddha transcendants les fait de même présider séparément et successivement aux étapes d'un cycle universel. Ils y sont des positions idéales et momentanées, le tour passant de l'un à l'autre : leurs Terres pures sont ces positions idéales elles-mêmes, suspendues hors du temps et sous chacune desquelles notre monde doit passer par une manière de permutation circulaire. Elles ne cessent d'être en rapport avec lui, puisqu'elles en sont les composantes idéales. Mais la régence circule : conception dont les fondements astronomiques restent assez apparents. Dans les trois applications considérées — orients, microcosme royal, système des Terres pures, — telle est la phase d'expansion.

Mais une résorption finale achève le processus : ce qui précède la rend aisée à concevoir, car il ne faut qu'inverser l'ordre des facteurs d'une création. Si, dans l'absolu, l'Est et l'Ouest, le Sud et le Nord se rapprochent jusqu'à se toucher, au moment où ils s'interpénètrent, ils ne sont plus. Idée fantastique, si l'on concevait ces points de l'espace comme les parties d'une spatialité pure, dans laquelle, ce serait un jeu de le montrer, s'effectuerait cette ultime opération elle-même, si bien que l'espace ne serait pas détruit par la « fin du monde » mais la contiendrait ; idée précise et cohérente au contraire, lorsqu'il est question, comme ici, de parties qualitatives, groupées en un monde fermé qui se limite lui-même, qui se pose par l'opposition de ses éléments, et qui s'anéantit en conséquence quand ceux-ci se rassemblent. Une analytique des formes pures n'a rien à voir en l'espèce : c'est directement des cosmologies primitives (on pourrait dire « expansives ») que sont tirées les notions mises en jeu par la réflexion asiatique savante. Par conséquent, la résorption du monde ne sera pas notre néant, qui est rigoureusement néant de qualité et de quantité : nous ne concevons pas que l'une et l'autre aillent séparément dans la matière concrète. Mais, pour la pensée caractéristique que tentent de restituer ces pages, la fin du monde se définirait au contraire le plein de la qualité dans la perte de la quantité. Ce qui spécifiait l'Est pour lui-même, ce qui l'explicitait (disons Akṣobhya, par exemple), se rapprochera du terme antagoniste (Amitābha) sans renoncer à soi-même. C'est la distance entre les deux qui seule s'anéantit, et quand les deux Tathāgata rentrent l'un dans l'autre, ils se réalisent en un être commun, lequel réunit et neutralise leurs qualités en perdant les conditions de leur répartition séparée dans l'étendue. De dix « pensées », on en fait une. Le total n'est plus Akṣobhya, ni Amitābha, ni aucun autre, et les enferme pourtant : tout ce qu'on peut en dire, c'est qu'il est le « cœur » de celui qui pense ainsi.

Sous des images empruntées à la réflexion primitive, c'est bien un des symboles les plus remarquables que l'on ait inventés pour exprimer la condition purement idéale d'une conscience ayant surmonté sa dispersion dans un monde auquel elle s'appliquait, et dont elle a maintenant extrait l'essence en se retirant en elle-même. Le retour de l'Est et de l'Ouest au point zéro du processus préfigure ainsi, à bien considérer les choses, la réalisation transcendante du Dharmakāya, en qui les contraires sont conciliés. Il est superflu de faire observer l'étroit accord de cette dialectique et de la cosmologie royale chinoise, reposant elle aussi sur des oppositions partie à partie, issues d'une neutralité où elles s'annulaient réciproquement et destinées à s'y rejoindre dans un même état sans expansion.

§ II.

Çākyamuni, Maitreya et Amitābha.

Nous terminerons par trois indications de détail qui préciseront l'ordre historique des doctrines successivement étudiées dans cette note et qui en illustreront les trois phases essentielles : à savoir, comment le mahâyânisme, en se développant, a repris le thème initial des Pas du Buddha ; comment se sont posées l'une par rapport à l'autre la foi en Maitreya et la croyance au Paradis d'Amitābha ; enfin, comment ce dernier se place relativement à notre monde terrestre.

On lit dans le *Lalitavistara* qu'au moment où Çākyamuni eut accompli son septième pas, « les Buddha Bhagavat qui demeurent aux dix points de l'espace de la réunion des mondes donnèrent à cet endroit de la terre la nature du diamant, de sorte que la grande terre en cet endroit ne fut pas bouleversée » [1]. Le miracle se reproduisit lorsque le Buddha fut sur le point de parvenir à l'illumination suprême : l'esplanade de Bodh-gayā, le Bodhimaṇḍa, s'aplanit magiquement. « Et cet endroit de la terre, qui est de la substance [*sāra*] des trois mille grands milliers de mondes, solidifiée par le diamant, resta une essence de la nature du diamant, qu'on ne peut briser... » [2] C'est bien une cime du monde qui est ainsi réalisée, une Terre pure avant la lettre, car : « le grand Brahmā qui préside aux trois mille grands milliers de mondes, dirigea, en ce moment, cette partie du monde appartenant aux trois mille grands milliers de mondes devenue unie comme la paume de la main, sans pierres et sans gravier, etc... Et ni les Lokāntarika, ni les Kālaparvata, ni les Cakravāla et Mahācakravāla ne furent plus aperçus... » [3].

(1) Trad. Foucaux, I, p. 80.
(2) *Ibid.*, p. 240.
(3) *Ibid.*, p. 238-39.

Le *Lalitavistara* possède donc la théorie complète du maṇḍala de la cime cosmique, et, si nous nous reportons aux miracles accompagnant les Sept Pas, nous constaterons qu'il l'utilise précisément dans sa description de l'épisode dont nous avons vu que la doctrine est en grande partie dérivée : c'est un choc en retour. Toutefois, le texte du *Lalitavistara* semble plus concis, moins imagé, en ce qui concerne le Septième Pas de la naissance, qu'il ne l'est à l'endroit du Bodhimaṇḍa. C'est que le motif est essentiel dans le second cas, et surajouté dans le premier, où par la mention de l'efficace des Tathāgata des dix régions le compilateur se contente de développer le miracle ancien de l'aplanissement de la terre. Mais on distingue, malgré cette différence de détail, un certain souci de représenter la scène qui eut lieu à la naissance du Bodhisattva comme une image anticipée de la Bodhi elle-même (1).

D'ailleurs, le *Lalitavistara* abonde en données qui confirment point par point le système des Terres transcendantes que nous venons d'essayer de rétablir en sa valeur primitive. Dès le miracle de la naissance, il est intéressant de voir les Tathāgata des dix quartiers se réunir pour soutenir par leur commune puissance la manifestation de Çākyamuni. Mais les développements que comporte la scène du Bodhimaṇḍa sont bien autrement explicites. Cent mille Terres de Buddha, aux dix points de l'espace, entourent la Terre pure où Çākyamuni va atteindre l'Illumination. « Et tous ces champs de Buddha apparurent comme un seul : *sarvāṇi ca tāni buddhakṣetrāṇy ekam iva buddhakṣetraṃ saṃdṛçyante sma* » (2) : matérialisation saisissante, il nous est maintenant loisible de l'observer, du principe des dix pensées en une, et de la recomposition du Corps de la Loi dans la personne d'un Buddha central, qui va être ici Çākyamuni. L'essence de tous les « dharma » du monde est si bien présente au *bodhimaṇḍa*, qu'on peut dire que cet endroit *est* à lui seul toute la multitude des mondes (3) : c'est là que « Brahmā vint se poser à la tête du Monde des Trois mille chiliocosmes ». Foucaux traduit : « . . . partie du monde appartenant aux trois mille grands milliers de mondes ». C'est une glose, mais intelligente. En cet emplacement est en effet concentrée l'essence [*sāra*] de tous les mondes nivelés au-dessous d'un sol de diamant indestructible [*abhedyavajramaya*]. Ils se trouvent présents dans le maṇḍala qui les domine. Leur essence est passée en lui, et c'est pour cela qu'il est dit « consolidé par le diamant [*vajra* : on pourrait comprendre en même temps ' essence de foudre ', — les deux vont ensemble] des trois mille grands Chiliocosmes [*trisāhasramahāsāhasralokadhātuvajreṇābhidṛdha*] » (4). Ainsi l'aplanissement d'un monde est désormais conçu comme

---

(1) Cf. supra, p. 822, 837.

(2) *Ibid.*, p. 238-39 ; ed. Lefmann, I, p. 277.

(3) Noter la persistance, sous les développements métaphysiques, du schéma traditionnel de la concentration d'un territoire, voire du monde lui-même, en un site magique. Le bouddhisme le plus savant reste fidèle, sans le savoir, aux principes des vieux cultes chtoniens.

(4) Ed., p. 278.

une surface de diamant (*vajra*), contenant l'essence indifférenciée du monde au-dessus duquel elle se place, et supprimant alors sous elle toute la diversité où joue la transmigration dans l'étage du monde considéré. Nous retrouvons là le « sol de diamant » du rituel tibétain assurant l'obtention d'une longue vie, qu'aux premières pages de cette recherche nous avions rapproché du blocage du Barabuḍur ([1]). Et nous voyons aussi maintenant que cette cérémonie magique des Tibétains reste d'accord avec le principe fondamental des documentations si variées passées en revue depuis : sur le niveau transcendant où il s'agit d'accéder, on échappe au temps et à la servitude qui promet à la mort tous ceux qu'il tient.

Au delà du cours du temps, et au point suprême du monde, le Çākyamuni du *Lalitavistara* a rejoint l'essence des Buddha des dix directions : il est pour notre terre un intercesseur. Il se place momentanément entre eux et des créatures inférieures, qui ne peuvent les atteindre qu'à travers lui. Si l'on accepte l'image, d'eux tous il est la *polarisation* à notre profit. On voit sans peine que cette doctrine, qui est la doctrine cachée du Mahāyāna, contenait déjà en puissance la théorie des Terres pures. Elle permet en même temps de discerner, entre le Buddha historique et les Tathāgata abstraits, l'existence d'un rapport mystique du tout aux parties analogue à celui que décrit ésotériquement le *Lotus de la Bonne Loi*. Elle nous paraît donc, par cette double affinité, fournir une explication simple, coordonnée et humaine d'une littérature religieuse et philosophique dont on a souvent mal reconnu la valeur ainsi que l'unité.

Le dogme n'a nulle part trouvé une expression plus condensée et plus fidèle que dans une inscription chinoise de 543 p. C. traduite par Chavannes, et que nous entendrons mieux, après ce qui précède : « La sainte intelligence est intensément profonde ; si on n'a pas des images, on n'a pas le moyen d'en voir le véritable aspect. C'est pourquoi soixante-dix personnes, à la tête desquelles est l'homme pur et croyant, disciple du Buddha, Lo Tseu-k'ouan, révérencieusement pour le bénéfice de Sa Majesté l'Empereur, pour celui de leurs ancêtres de sept générations, et pour celui de leurs parents encore en vie, ont fait avec respect une image en pierre de Che-kia (Çākyamuni). Ils désirent que, par ce moyen, les innombrables êtres du monde de la Loi de tout leur cœur fassent retour à l'impersonnalité ; que cette action méritoire s'étende en même temps aux êtres extérieurs et au moi ; qu'on abandonne la double individualité, cause d'attachement ; que l'être et le non être n'aient plus qu'un seul nom ; que, profitant de la réalité et employant la présence momentanée, la pensée des dix régions se transporte au delà » ([2]). Voilà un compendium du Mahāyāna, si profondément conçu qu'il exprime l'essence du bouddhisme en sa pleine généralité et que le Petit Véhicule n'y trouverait guère à reprendre ; et c'est

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, p. 360.
(2) *Six monuments . . . .*, p. 17-18.

en même temps le programme d'un art religieux. L'image de Çākyamuni est substituable à ce Buddha, parce qu'elle est un signe de même nature que sa personne. Le Dharma, la Loi, ou plus précisément l'essence des dix Régions s'est « historiquement » concentrée pour un temps en lui. Avec à peine moins de prestige, la réalisation artistique sera aussi une réalisation magique, à l'exemple de la réalisation historique. Aussi peut-on dire qu'il subsiste quelque chose du Buddha dans sa statue [1].

Çākyamuni est ici le centre de la révélation. C'est par son intermédiaire que les créatures réalisent dans leur cœur le retour à l'impersonnel 歸无 ; ce dernier terme, comme CHAVANNES le remarque bien dans sa note, « n'est pas à proprement parler le non-être ; c'est l'absence de personnalité » — ou plutôt, dirons-nous, le substrat de toutes les personnalités, atteint à travers le total mystique et universel de ces personnalités (d'où la nécessité de l'intercesseur ou de son image) et réalisé dans le cœur (心) du fidèle : nous avons suivi le processus. On a vu que le total de l'être se réalise dans la non différenciation qui est le Dharmakāya : être et non être n'y ont plus qu'un seul nom. Mais pour cette conquête de l'impersonnalité, il faut s'appuyer sur le Buddha historique, apparition momentanée mais totale, et aller jusqu'à son essence, qui est au-delà du momentané. « Le mot 實, réalité, désigne le Buddha dans son essence, en tant que noumène ; le mot 權, momentané, désigne le Buddha dans son apparition momentanée au milieu du monde sensible, en tant que phénomène. » [2] Le Buddha momentané saisit donc l'esprit et le conduit vers le Buddha essentiel. Pour cela, le Buddha « historique » s'identifie au monde en s'égalant particulièrement aux Buddha des dix régions : c'est le déploiement du Grand Miracle ; mais il faut ensuite aller plus loin que cette expansion et obtenir que ces Sambhogakāya multiples reviennent se perdre dans l'unique Dharmakāya, qui est l'Impersonnel, et qui est aussi le cœur « unifié » (一心) du fidèle : « Que la pensée des dix régions se transporte au delà 十方思運矣 » : c'est sur ce vœu que s'achève l'inscription. CHAVANNES commente : « Que la pensée des êtres qui sont dans les dix régions de l'univers se transporte au delà de ces dix régions et atteigne à l'absolu » [3]. Cette extension du sens est bien dans l'esprit de la doctrine, le procédé mental qui s'accomplit dans la personne de chaque fidèle étant inséparable du procédé total poursuivi lentement dans l'infini du monde : on ne réalise par la Bodhi pour soi, car on n'est pas soi à part de l'univers, et tout l'univers deviendra Buddha en même temps. Cet événement merveilleux est préfiguré par l'illumination individuelle, mieux, par chacune des pensées aboutissant à l'« unification » du cœur : réalisation anticipée, conformément à la loi arithmétique si souvent retrouvée dans le cours de nos recherches et où l'unité de l'ordre inférieur

---

(1) Cf. BP., p. 212-213, 248-255.
(2) *Six monuments...*, p. 18, n. 4.
(3) *Ibid.*, n. 5.

est l'esquisse de la Grande Unité, ou celle-ci sur un plan réduit. Sans avoir reconnu ces conséquences, et sans avoir pu mesurer par elles la portée de sa conclusion, CHAVANNES ne s'est donc pas égaré en la formulant. Le texte fait évidemment allusion à la réalisation personnelle et si l'on veut prophétique de ce retour à l'absolu, dans le cadre d'une cosmologie symbolique : c'est la doctrine des Dix pensées en une qu'enregistre le monument chinois, mais en la rapportant à Çākyamuni et non à Amitābha.



On n'opposera plus, comme PETRUCCI et d'autres après lui, la religion des sculpteurs du Yun-kang et Long-men et celle des artistes de Touen-houang. Pour les premiers, Çākyamuni était déjà l'instrument d'une révélation transcendante. Pour les seconds, il l'est resté. La dévotion à Amitābha a si peu fait oublier le Buddha historique que c'est lui que nous voyons sans doute dans la plupart des grandes compositions fondées sur l'*Amitāyur dhyāna sūtra*, où il révèle dans sa personne le Jina céleste, conformément à la doctrine même du sūtra. C'était déjà la doctrine des grottes chinoises, où l'on a sculpté des statues de Çākyamuni dans l'espoir de renaître à la Terre pure occidentale, auprès d'Amitābha : « La troisième année yong-p'ing, le vingt-neuvième jour du onzième mois (14 janvier 511) la bhikṣuṇī Houei-tche, pour le bénéfice de ses ancêtres, tant hommes que femmes, de sept générations et de ses père et mère qui l'ont mise au monde, a fait avec respect une statue de Che-kia (Çākya) : elle souhaite obtenir d'assurer ainsi sa naissance dans la région d'occident, dans le pays de la joie merveilleuse... » [1]. En s'appuyant sur la présence momentanée figurée par cette statue, on passe à la région d'Occident : ce mécanisme est maintenant clair pour nous. La dévotion à Amitābha n'a donc pas éliminé Çākyamuni de l'art de Touen-houang, pas plus qu'à Yun-kang et Long-men l'apparente prédominance iconographique de Çākyamuni n'avait exclu l'adoration spéciale d'Amitābha, à travers la personne et l'image du Buddha historique. C'est faute d'avoir saisi en toute son ampleur le système du Mahāyāna qu'on a voulu introduire un conflit entre les deux tendances : elles sont en réalité complémentaires, et, jusqu'à l'époque où la ruine de l'Inde bouddhique a compromis la suprématie de Çākyamuni, elles n'ont cessé de se supposer l'une l'autre.

Du même coup tombe en grande partie l'opposition que l'on s'est complu à imaginer entre la dévotion à Amitābha et le culte du futur Buddha « humain », Maitreya. C'est un dogme de la bouddhologie européenne que le premier ait supplanté le second, notamment en Chine et en Asie centrale, et c'est devenu un lieu commun d'en faire des rivaux. Qu'ils reconnaissent une diversité

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 493-494.

d'origine et que des différences profondes séparent les rôles qu'on leur prête dans les textes, cela ne se nie pas. Mais, ce dont on ne s'est pas aperçu, c'est que ces oppositions, dans la plus large mesure, sont complémentaires (comme l'opposition d'Amitābha et de Çākyamuni) et non pas exclusives. D'où qu'il vienne, Amitābha s'est intégré dans le bouddhisme à la faveur d'une division idéale de la personne du Buddha « humain » : on l'a admis à titre de composante spirituelle de ce dernier — de Maitreya aussi bien que de Çākyamuni.

C'est même ce qui a le plus sûrement travaillé à la fortune de ce personnage : la théorie le faisait survivre à la dissociation de l'éphémère accord des dix régions en la personne de Çākyamuni, et laissait les fidèles libres de s'ingénier à l'atteindre dans son séjour immatériel. Mais, tous les textes en font foi, on va chez lui pour attendre le nirvāṇa, non pour le réaliser. Où et comment l'Illumination suprême se réalisera-t-elle pour les élus de la Sukhāvatī ? Plusieurs interprétations de ce point capital ont pu se recommander à des titres divers ; la seule qui nous soit historiquement connue par le détail, saisie dans le vif de la conscience religieuse, et avec le nom des témoins au-dessous de la date, c'est à l'épigraphie chinoise, donc à Chavannes, que nous en sommes redevables : c'est, dans ce système, auprès de Maitreya et par la vertu de son enseignement que l'on atteindra un nirvāṇa attendu, jusqu'à la venue du nouveau Buddha humain, dans la Sukhāvatī du Jina transcendant.

Comme Çākyamuni qu'il « double », Maitreya a donc beaucoup plus de contacts avec la théorie des Terres transcendantes qu'on ne se l'est figuré jusqu'ici. Toute l'essence des Buddha des dix quartiers s'était réunie en Çākyamuni, réalisant sous ses traits, et par derrière sa réalité contingente, l'unification momentanée du Dharmakāya. Ce miracle ne se reproduira-t-il pas quand Maitreya viendra naître en ce monde ? L'image de Maitreya, de ce fait même, n'est-elle pas dès maintenant un moyen d'accès auprès des Buddha transcendants, tout comme l'était l'image de Çākyamuni, et ceci d'autant mieux qu'un lien fondamental réunit ces deux expressions iconographiques ? Ecoutons les donateurs de Long-men : « Le onzième mois de la dix-neuvième année t'ai-ho (495), dame Wei-tch'e, femme de K'ieou-mou-ling Leang, qui a les titres de che-tch'e-tsie, grand dignitaire sseu-k'ong et roi de Tch'ang-lo, a prié des artisans de sculpter la pierre et de faire cette statue de Mi-le (Maitreya) pour le bénéfice de son fils défunt Nieou-hiue. Elle souhaite que Nieou-hiue abandonne ce monde de division et de sectionnement pour monter se divertir dans le domaine de l'illimité ; s'il est encore destiné à avoir des naissances, qu'il naisse dans les cieux à l'endroit où sont tous les Buddha, et, s'il naît dans ce monde, que ce soit dans une situation merveilleuse, heureuse et indépendante » [1]. Tel est le pouvoir d'une image de Maitreya : par sa vertu, on peut espérer que l'on se réunira au Dharmakāya, par delà le monde de la division,

---

[1] *Miss. Arch.*, I, II, p. 473-74.

c'est-à-dire au delà des dix régions ; à défaut, on peut du moins aspirer à renaître dans le haut du monde, au niveau spirituel où se déploient « tous les Buddha », bref dans le concert cosmique des Sambhogakāya ; et même l'homme qui est lié à une naissance inférieure, la bienveillance de Maitreya l'y suivra. En l'espèce, le principal est d'observer que ce texte de la fin du Ve siècle attribue à Maitreya la même qualité d'introducteur aux Terres transcendantes dont nous avons vu jouir le Çākyamuni des sūtra les plus anciens. Il est vrai qu'ici Amitābha n'est pas nommé : on voit déjà cependant combien le Maitreya de Dame Wei-tch'e est loin de pouvoir entrer en rivalité véritable avec un Buddha des Terres pures.

Il est surprenant de constater comme la croyance à une opposition radicale d'Amitābha et de Maitreya a conduit à négliger les documents les plus clairs et les plus accessibles, au détriment de notre connaissance de l'histoire religieuse. On doit il est vrai à M. Pelliot une tentative de redressement, dans un paragraphe court et ferme de son bel article sur *Les Fresques de Touen-houang et les fresques de M. Eumorfopoulos*. « Parlant de l'iconographie de la Chine centrale... M. Waley a dit que le Ve siècle était dominé par Maitreya, le VIe par Çākyamuni et le VIIe par Amitābha. Si on entend par là que le culte d'Amitābha ne se développe pas avant l'an 600, j'en tombe d'accord et même je crois qu'il ne devint vraiment populaire qu'à partir du milieu du VIIe siècle ; dans le second quart de ce siècle, le grand pèlerin Hiuan-tsang concevait encore l'espoir de sa vie future comme une renaissance au ciel Tuṣita de Maitreya et non dans la Sukhāvatī occidentale d'Amitābha. Même quand Amitābha s'est imposé de plus en plus, le culte de Maitreya a dû se modifier parallèlement aux croyances qui faisaient prospérer celui d'Amitābha, mais il n'a pas été abandonné. Une dédicace invoquée par Peri (*BEFEO.*, XI, p. 447) nous montre un donateur faisant exécuter dans une grotte de Long-men, en 680, cinq cents images de Maitreya. Un des textes classiques du culte de Maitreya a été encore traduit par le pèlerin Yi-tsing en 701 (Nanjio, n° 207 ; cf. *BEFEO.*, XI, p. 444). Le culte de Maitreya subsiste encore longtemps après, et aussi bien au milieu qu'à la fin du Xe siècle nous voyons des dévots souhaiter d'aller renaître dans la « cour intérieure » du ciel Tuṣita, c'est-à-dire auprès de Maitreya » [1].

Cet exposé réserve dans une certaine mesure les droits de Maitreya ; il sacrifie peut-être encore trop cependant à l'idée courante que Maitreya et Amitābha, tout en pouvant se juxtaposer, s'excluent au fond. Peri signalait la popularité prolongée du culte de Maitreya, « qui ne disparut que devant celui d'Amitābha ». M. Pelliot note bien qu'il n'a pas disparu. Mais il n'a pas été jusqu'à observer que les deux cultes, en Chine comme dans les sources indiennes, sont allés de pair, et qu'ils s'y complétaient en s'interpénétrant,

---

(1) *Revue des Arts Asiatiques*, V, 1928, p. 201.

toujours comme dans l'Inde. Il est bien vrai et il était intéressant de noter que Hiuan-tsang a formulé, au VII[e] siècle, le vœu d'aller renaître au Tuṣita, près de Maitreya, et non à la Sukhāvatī, près d'Amitābha. Mais il y avait mieux à dire : c'est qu'à Long-men, depuis le début du VI[e] siècle jusqu'à la fin du VII[e], maints donateurs ont fait le vœu d'aller renaître à la Sukhāvatī d'Amitābha par le mérite acquis en élevant une statue de Maitreya, ou bien ont formulé celui et d'aller renaître provisoirement auprès d'Amitābha, et de naître ensuite sur un lotus auprès de Maitreya, pour assister à son enseignement et se faire ouvrir par lui le nirvāṇa : où est la prétendue opposition des deux Buddha ? Voilà la donnée, en sa brutalité.

« La troisième année yong-p'ing, le quatrième jour du neuvième mois (21 octobre 510) la bhikṣuṇi Fa-k'ing, pour le bénéfice de ses ancêtres, tant hommes que femmes, etc... a fait avec respect une statue de Mi-le (Maitreya) ; elle désire obtenir par là que, dans les existences futures, elle assure sa naissance dans le pays des félicités exquises de la région d'Occident,... en outre, elle souhaite pour elle-même de naître avec Mi-le (Maitreya) dans un lotus et sous l'arbre [aux fleurs de dragon]... » (1). Le 24 mars 511, c'est le fonctionnaire du 5[e] rang Houang Yuan-tö qui fait exécuter une statue de Maitreya au profit de sa mère défunte, pour qu'elle ait « sa naissance assurée dans la région d'Occident ». Il souhaite aussi que tous les êtres vivants deviennent ensemble des Buddha (2). Or, près de deux cents ans plus tard, aux toutes dernières années du VII[e] siècle, alors que le culte d'Amitābha aurait dû avoir éliminé celui de Maitreya, ils étaient toujours si peu en conflit que c'est encore à la fondation d'une statue de Maitreya que recourt le pieux K'ong Sseu-yi pour obtenir que tous les êtres encore liés par la transmigration « obtiennent promptement de naître dans la terre pure (生 淨 土) » et que « simultanément ils deviennent Buddha » ; la date : 27 juin 696 (3). Auprès de ces dédicaces nous en trouvons d'autres où les mêmes vœux se formulent sur une statue de Çākyamuni, et non plus de Maitreya : la bhikṣuṇi Houei-tche, déjà citée, souhaite par ce moyen, en 511, non seulement « d'assurer sa naissance dans la région d'Occident », mais de « naître avec Maitreya sur une fleur de lotus » (4). On a là autant d'attestations décisives d'un système religieux où se combinent le Buddha historique des sūtra, le Buddha humain qu'il préfigurait, qui attend son heure au ciel Tuṣita et qui lui succédera, et enfin les Tathāgata abstraits, monnaie idéale d'un type de Buddha « total » et momentané réalisé par exemple par le Çākyamuni du *Lotus*, et à travers lesquels le fidèle atteint réellement, pour ainsi dire, les Jina transcendants. Ceux-ci sont donc matériellement coupés de ce monde

(1) *Miss. Arch.*, I. II, p. 493.
(2) *Ibid.*, p. 494.
(3) *Ibid.*, p. 427.
(4) *Ibid.*, p. 494.

en attendant la venue de Maitreya ; ils sont accessibles cependant, faute de mieux, à travers la statue de Çākyamuni, ou celle de Maitreya, ou à travers des statues unissant les deux, et ils sont aussi accessibles mentalement par les procédés extatiques décrits dans les textes amidistes. C'est là le bouddhisme des Terres pures en son plein épanouissement, tel que l'Inde a pu le transmettre à l'Asie centrale et à la Chine, avec des textes comme le *Lotus de la Bonne Loi*, les *Sukhāvatīvyūha*, etc., où il est important d'observer qu'auprès du Buddha Çākyamuni, organe de la révélation transcendante, une place de premier plan est réservée à son futur successeur, le bodhisattva Maitreya, qui paraît soit sous ce nom, soit sous celui d'Ajita (1). Un témoignage concordant est d'ailleurs apporté par les sūtra fondamentaux du culte maitréyen ; ils posent eux aussi, avec toute la netteté désirable, le triple étagement de la Loi : on va du Buddha historique à Maitreya, et de celui-ci aux Buddha transcendants des dix régions. Selon le *Mi-lei tch'eng fo king* 彌勒成佛經, la ville de Maitreya s'élèvera sur une terre « plate comme un miroir » ; « c'est l'observation de la doctrine du Buddha actuel [Çākyamuni] qui donnera d'y renaître, 由今佛種大善根行慈心報俱生彼國. Ceux qui y auront vécu iront pour la plupart renaître après leur mort dans le ciel de Brahmā devant les Buddha [litt. devant *tous* les Buddha] 命終多生大梵天上及諸佛前 » (2). Ce texte établit une transition : la naissance en présence de tous les Buddha y est localisée dans un ciel de Brahmā, en lequel il est facile de reconnaître le maṇḍala constitué par l'essence [*sāra*] des terres de Buddha des dix régions, sur lequel nous avons vu que le *Lalitavistara* faisait nommément régner le Grand Brahmā suprême des trois mille grands chiliocosmes (3). Dans les textes de cette catégorie, les Buddha des dix régions se présentent donc sur un pied de parfaite égalité. Le point d'insertion et le propre de l'amidisme, en tant que ce culte se distingue du simple mahâyânisme, c'est d'avoir au contraire distingué Amitābha de ses collègues pour lui conférer une espèce de pouvoir centralisateur, en réunissant idéalement les dix régions dans son monde occidental. Mais on a vu que l'accès à ces régions en leur diversité, par d'incessants « voyages » transcendants, aussi bien qu'en leur totalité, est restée la définition même de sa Sukhāvatī : point de vue, comme nous le disions, sur les autres paradis. Ce caractère d'intercession idéale attribué à Amitābha n'est donc en somme que la transposition du pouvoir de Maitreya, lui-même démarqué d'un pouvoir qui aurait été historiquement l'apanage de Çākyamuni.

Pour achever de fixer ce point fondamental, il n'est d'ailleurs que de relire les inscriptions de Long-men, dont le témoignage sera plus éloquent encore, maintenant que nous sommes préparés à le pénétrer à fond : « Quand la doctrine

(1) SBE., XLIX, II, p. 2, 61 sq., 90 ; *Lotus*, passim.
(2) Peri, *BEFEO.*, XI, p. 444-45.
(3) Supra, p. 969.

de la loi fut pour la première fois mise en honneur, c'est alors que les 10 régions se rassemblèrent en une seule ; quand Çākya eut révélé sa réalité, c'est alors que tous les êtres doués de vie lui firent retour et se soumirent à lui » [1], etc. Le Grand Miracle mahâyâniste de la multiplication des Buddha, lié à l'espoir de renaître au-dessus du monde en leur présence, s'est ainsi centré à tour de rôle sur Çākyamuni, sur Maitreya et sur Amitābha, la phase antérieure étant chaque fois conservée par la doctrine nouvelle qui en partait pour aller au delà. De sorte que la révélation a été successivement d'essence « historique », prophétique et idéale, et que sous cette dernière forme, elle reste les trois ensemble. Selon les pays et selon les écoles, tel ou tel élément a passé, au cours des siècles, d'un rôle plus effacé à la prépondérance: il est impossible d'en douter, et l'étude de ces variations reste la plus riche matière historique dont disposera l'étude détaillée du bouddhisme ; encore ne les suivra-t-on pas avec sécurité, à ce que nous croyons, tant qu'on n'aura point nettement conçu l'unité dogmatique profonde de ces divers aménagements de la doctrine.



La croyance à une intercession de Çākyamuni et de Maitreya, si on lui restitue la place qui lui revient à la base de la théorie des Terres pures, rapprochera de notre terre l'image d'Amitābha, laissée trop flottante jusqu'ici, peut-être en partie par la faute de HODGSON, dont on reproduit trop docilement l'assertion erronée que les Jina n'ont jamais été bodhisattva en ce bas monde [2]. Non seulement Amitābha a jadis vécu dans le Jambudvīpa sous le nom du bhikṣu Dharmākara [3], mais Avalokiteçvara et Mahāsthāmaprāpta, ses principaux bodhisattva, sont eux aussi originaires de notre monde [4]. La Terre de Buddha d'Amitābha est, nous le savons, le haut d'un monde dont la base se trouve nivelée sous elle. Quel est ce monde ? Une déclaration énigmatique de Çākyamuni à Ānanda dans l'*Amitāyur dhyāna sūtra* nous donnerait à penser que c'est le nôtre même : le plan de l'idéalité passerait au-dessus de la cime du Meru [5]. Les indications relatives à l'origine terrestre d'Amitābha et de ses deux grands auxiliaires ne laisseraient pas d'appuyer l'inférence. Dans ce cas, en rapprochant la doctrine de l'*Amitāyur dhyānas*° et notre théorie du nivellement magique, il faudrait en fin de compte se représenter le mont Meru comme noyé à l'intérieur du sol de lapis-lazuli, au-dessous de la surface polie de la Sukhāvatī. Ce serait une disposition analogue à celle que nous avions cru découvrir au Barabuḍur : le schéma théorique

(1) *Miss. Arch.*, I, II, p. 595.
(2) Cf. *BEFEO.*, XXXII, p. 349, n. 1
(3) SBE., XLIX, II, p. 26.
(4) *Ibid.*, p. 52 et n. 1
(5) Supra, p. 904, sq.

auquel nous étions arrivés comprenait en effet la pyramide du Meru ensevelie dans l'épaisseur du blocage [1]. Hypothèse qui a pu paraître aventureuse. L'analyse qu'on vient de lire tend cependant à la confirmer, et d'autant mieux que nous sortons ici du domaine des suppositions : l'*Amitāyur dhyāna sūtra* décrit fort clairement l'insertion de l'axe cosmique à l'intérieur de la masse compacte de vaiḍūrya (lapis-lazuli, ailleurs c'est du diamant) qui recouvre les mondes de la réalité sensible et les annule en elle. La seconde des méditations graduelles sur Amitāyus et son paradis comporte la perception d'un de ces sols de lapis-lazuli, qui sont unis, couverts d'un réseau de cordes d'or, etc. Mais dans ce témoignage textuel, à la différence du blocage de Barabuḍur, sa contre-partie architecturale, le sol est transparent, ce qui va nous permettre la vérification directe de l'hypothèse.

« On voit ensuite le sol de vaiḍūrya, brillant et translucide au dedans et au dehors. Au-dessous de lui se trouve une bannière (幢 *dhvaja*) faite de diamant, des sept joyaux et d'or qui soutient ce sol de vaiḍūrya. Cette bannière à huit pans occupe complètement les huit directions et les huit angles. Chaque face, dans chacune des directions, est composée de cent joyaux, chaque joyau contient mille rayons, chaque rayon a 84.000 colorations, etc. » [2] Dans sa traduction anglaise, M. Takakusu a été fort embarrassé par ce passage : « ... beneath this ground of lapis-lazuli there will be seen a golden banner with the seven jewels, diamonds and the rest, supporting the ground. It extends to the eight points of the compass and thus the eight corners (of the ground) are perfectly filled up. Every side of the eight quarters consists of a hundred jewels, etc. » [3]. On peut se représenter une bannière unique « s'étendant aux huit points du compas et couvrant tout le terrain » comme une bannière à huit pans [4]. Mais ce qui est vraiment difficile à réaliser, c'est la façon dont une bannière, quel qu'en soit le modèle, pourrait étayer et supporter (擎) le sol. « A banner supporting or lifting up the ground is rather strange, avoue M. Takakusu, but there is no other way of translating it. » [5] Le mot de l'énigme est fourni, croyons-nous, par le texte lui-même, quand il fait allusion, quelques lignes plus loin, à des bannières de pierreries qui ressemblent miraculeusement « à cent mille millions de Monts Meru » [6]. La bannière d'or et de pierreries supportant ici la terre de Vaiḍūrya, à l'intérieur de laquelle elle apparaît par transparence, n'y figure donc sans doute pas autre chose que le Meru, noyé sous le nivellement

---

(1) *BEFEO.*, XXXII, fig. 26, p. 380.

(2) *Taishō Issaikyō*, XII, n° 365, p. 342 a, col. 9 sq.

(3) SBE., XLIX, II, p. 170.

(4) A huit pans, ou encore simplement octogonale, ce qui est l'interprétation de M. Demiéville, à qui nous avons soumis ce point.

(5) *Ibid.*, p. 170, n. 1.

(6) 一一寶幢如百千萬億須彌山, p. 343 a, col. 4.

magique. Si notre interprétation est exacte, le mont cosmique avec tous les étages de la création qui se déploient sur ses flancs [1], est pris et annulé au-dessous du blocage miraculeux étendu sous les pieds d'Amitābha et de ses élus. Et par ce nouveau biais, ne voilà-t-il pas encore une fois le trait le plus singulier du monument javanais formellement expliqué par les textes indiens ?

(*A suivre*)

---

[1] C'est peut-être la facilité de représenter celle-ci en peinture qui aura amené la singulière idée de choisir une bannière comme symbole du Meru. On notera aussi que les textes védiques décrivent volontiers « l'étendard du sacrifice », qui est le feu ou la colonne de fumée s'en dégageant, comme « soutenant le ciel » au lever du jour : cette métaphore de la bannière qui porte le ciel dérive donc des anciennes notions cosmologiques relatives à la bi-partition des mondes, ce qui rendrait compte de l'emploi qui est fait de l'image dans le sūtra amidiste.

NOTES ET MÉLANGES

BRIQUETS EN FER

(fig. 47 et 48).

M. le Dr. JANSE a figuré (1) « un briquet en fer. Provenance : Västerbor, commune d'Öster Färnebo, Gestricie, Suède orientale. Musée Historique de l'Etat (Stockholm), nº 5237 » Cette pièce semble être de l'époque des Vikings (800-1050) ; représentée ici en demi-grandeur (fig. 47 en I), elle n'a pas besoin d'être décrite. Elle offre de l'intérêt à cause de sa ressemblance avec un objet en usage encore à présent chez les Pong (2). Deux exemplaires nous sont tombés entre les mains ; l'un (fig. 47, en II, *a*, *b*, *c*) gisait à une profondeur de 50 centimètres dans la nécropole de Song Meng (Tran-ninh), près des jarres monolithiques nos 4 et 5 (3).

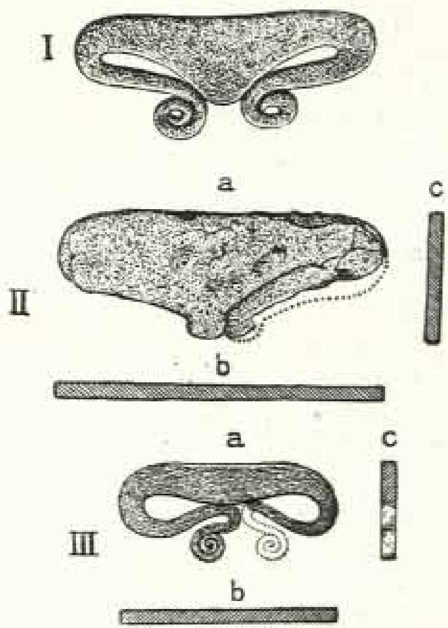


Fig. 47. — I. Västerbor, commune d'Öster Färnebo, Gestricie, Suède Orientale. Briquet en fer (Musée Historique de l'Etat (Stockholm), nº 5237. Grandeur ½, d'après une figure (1) du *Bulletin of Far Eastern Antiquities*).

II. *a*, *b* et *c*. Song Meng, Tran-ninh, Laos). Briquet en fer pong. Grandeur ½. *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale.

III. *a*, *b* et *c*. Yunnanfou. Briquet en fer (Yunnanfou 14) actuel, acheté à un Chinois au marché de bric à brac. Grandeur ½. *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale.

(1) JANSE, *loc. cit.*, fig. 4, p. 105.

Description de l'objet (fig. 47, en II, *a*, *b*, *c*) :

Petite plaque de fer. Chacune de ses deux grandes faces, semblables et égales, pourrait être inscrite dans un hexagone ; dimensions maxima : longueur des grandes faces 86 millimètres ; hauteur, perpendiculaire à cette longueur, 31 ; épaisseur actuelle de l'objet 3. Un des côtés de l'hexagone est très long, rectiligne ; les extrémités adjacentes sont convexes,

---

(1) JANSE, *Un groupe de bronzes anciens*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm. Bulletin nº 3, 1931, p. 105, fig. 4.

(2) Pong ou Phong, montagnards du Haut-Laos d'une culture très attardée.

(3) Quand nous avons déterré cette pièce, notre interprète et nos coulis ont tout de suite reconnu un briquet pong.

rondes; les quatrième et cinquième côtés, concaves, sont opposés au plus allongé, au premier; le sixième est fait de deux petits cercles adjacents. Très altérés, ils semblent être chacun la continuation d'une branche grêle se détachant de l'objet, comme dans le modèle suédois.

Pièce convertie presque en entier en hydrate ferrique, fort déformée. Elle ne paraît pas contemporaine du mobilier entourant les jarres monolithiques; elle est sans doute plus récente; elle aurait glissé dans les couches archéologiques. La ressemblance avec le briquet suédois est frappante, destination, forme, dimensions; inutile de les comparer, les figures suffisant. L'autre briquet, assez analogue, d'après nos souvenirs, payé par nous à des Pong, des Hua Pan, a été envoyé au Musée du Trocadéro.

M. le Dr. JANSE, étant allé à Yunnanfou, acheta à un Chinois, au marché de bric-à-brac, un briquet en fer (Yunnanfou 14), d'une forme très voisine de celle de la pièce suédoise.

Description de l'objet (fig. 47, en III, *a*, *b*, *c*):

Il se compose de ce que j'appellerai le corps, continué par deux branches[1] repliées en dedans, terminées chacune par une spirale. Le corps serait assez semblable à la même partie de l'objet suédois si la saillie inférieure était plus prononcée. Dimensions maxima: longueur totale 56; hauteur totale 26; épaisseur 4.

Rapports et différences. — Dans le briquet suédois, la partie inférieure[2] décrit un angle très proéminent, mais à sommet atténué[3]. La pièce pong présente cette même particularité. Pour l'objet chinois, l'angle est remplacé par une courbe, nous venons de le dire, peu accentuée. Dans l'instrument de Scandinavie, deux branches symétriques d'un parcours très simple, se terminent chacune par une spirale, ne faisant guère qu'un tour et demi; celle de gauche, dans la figure, est enroulée dans le sens que suivent les aiguilles d'une montre. Les deux branches dans l'échantillon de Yunnanfou s'étalent davantage, convergent, puis s'écartent et sont continuées chacune par une spirale d'un tour trois quarts environ; celle de gauche est enroulée dans le sens opposé à celui du trajet des aiguilles d'une montre. Ces parties déliées sont à peine indiquées dans le spécimen du Tran-ninh.

Remarques. — Si l'on considère le briquet suédois comme l'étalon, on a deux divergences intéressantes: les Pong, ou leurs fournisseurs les Laotiens, et les Kha, mauvais forgerons, ignorants, maladroits, ont simplifié à l'excès. Les Chinois, bons ouvriers, habiles, employant des procédés un peu moins primi-

---

(1) L'une d'elles a été cassée.

(2) Inférieure dans la figure.

(3) Cet angle se retrouve dans un anneau en fer auquel sont attachés trois objets en miniature. L'anneau « n'est probablement qu'un briquet transformé... » (JANSE, *loc. cit.*, p. 105, fig. 5).

tifs, ont cherché à embellir le modèle avec des courbes plus savantes, plus compliquées.

Une question se présente, celle du symbolisme. La forme presque triangulaire du corps de l'objet, l'enroulement des spirales, n'avaient-ils pas un sens magique ou mystique ? Les montagnards du Tran-ninh ont en somme respecté ces dispositions. Les Chinois les ont modifiées ; ont-ils conféré ainsi d'autres propriétés mystérieuses à l'objet ?

Trouver aux confins de l'Asie sud-orientale des objets ayant des affinités avec une pièce du Nord de l'Europe occidentale, fabriquée peut-être il y a onze siècles, doit paraître extraordinaire. Examinons d'abord le cas des Pong : 1° Distance énorme dans l'espace : les Vikings étaient de grands pillards ; voyageurs intrépides, ils ont semé à travers le monde leurs modèles, copiés ensuite par les indigènes. 2° Eloignement considérable dans le temps : les Pong sont des montagnards qui n'auraient subi aucun métissage ; ayant eu sans doute peu de contact avec les autres hommes, ils ont pu conserver pendant des siècles les mêmes modèles. A présent tout au moins, ce ne sont pas eux qui façonnent les objets en fer ; ce sont des Laotiens ou peut-être des Kha [1]. Ces grossiers forgerons ne peuvent produire qu'un travail fruste ; ils seraient incapables de copier la pièce du Musée de Stockholm.

Pour les Chinois, tout est différent. L'échantillon a été acheté à Yunnanfou ; mais où les Célestes l'ont-ils fabriqué ? Même s'il a été façonné sur place, ceux qui l'ont vendu, ne font pas, comme les Pong, partie d'une poignée d'hommes ayant, de génération en génération, une culture stagnante. Ils appartiennent à un immense groupement ethnique, hétérogène, vivant, grouillant, que la voie de la steppe et d'autres encore mettent depuis des siècles en communication avec l'Occident.

Déjà avant le début de notre ère, les Chinois furent de grands colonisateurs : « La civilisation chinoise rayonna à la fois sur le Turkestan et les abords du Tibet. » [2] Un effort considérable fut fait sous la dynastie des Han, notamment pendant le règne de l'Empereur Wou (140-87).

Une dernière observation : les indigènes d'Indochine, Annamites, Laotiens, etc., ont une tendance à tout simplifier : représentation d'objets qu'on leur propose comme modèles, recettes, ordonnances de médecins, etc. ; notre civilisation leur paraît hérissée de complications ridicules et si inutiles !

Dans le Haut-Laos, d'après nos constatations, deux cultures se sont juxtaposées aux époques historiques, celle des riches, des puissants, des prêtres ; thats et pagodes étincelants ; bijoux multiples, originaux, compliqués, travail-

---

(1) Dans un petit hameau kha, en pleine montagne, près de la nécropole de jarres monolithiques de San Hin Oume, il y avait un forgeron.

(2) Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, p. 146.

lés avec art; étoffes luxueuses, enrichies d'or et d'argent; ces admirables industries ont presque disparu; les monuments sont en ruines; les populations ont été, au Tran-ninh du moins, à peu près décimées. L'autre culture, celle des crêtes montagneuses, grossière, pauvre à l'excès, aurait été à peu près immuable. Chez ces hommes, on retrouverait peut-être des copies d'objets anciens, préhistoriques même, transformés plus ou moins par voie de simplifications [1]. La question présente assez d'intérêt pour qu'on prenne la peine de l'étudier. Une objection cependant : quelques-uns des habitants des cimes sont de nouveaux arrivés, les Méo par exemple. Mais d'autres, les Pong, les Kha, sont établis là ou y ont été refoulés, depuis fort longtemps, croit-on.

La présence de ces deux briquets en Extrême-Orient est très remarquable.

Après coup, nous avons retrouvé dans nos collections un troisième objet (BNKK2), en fer, cassé aux extrémités. Il semble dériver de la forme du briquet suédois (JANSE, fig. 4) et avoir même attribution.

Description de la pièce (fig. 48 en *a*, *b* et *c*) : petite plaque de fer; chacune de ses deux grandes faces, semblables et égales, pourrait être inscrite dans un pentagone irrégulier : en haut, (dans la figure) une longue ligne concave, adjacente à deux petits côtés cassés : en bas, au milieu, une convexité très prononcée, un demi-cercle. Dimensions maxima actuelles : longueur 64 millimètres, hauteur 17, épaisseur 2.

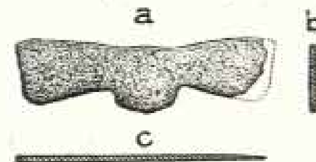


Fig. 48. — PIÈCE DE BAN NA KAY KHIA (B. N. K. K. 2), Cammon Laos : *a*) vue de face, *b*) coupe transversale, *c*) coupe longitudinale. Demi-grandeur.

Rapports et différences. — Cet échantillon est en partie cassé au bord; mais les cassures n'étant pas symétriques dans les deux moitiés longitudinales, en comparant les tranches intactes, on peut reconstituer la pièce; le côté gauche (de la fig. 48) la montre à peu près dans son intégrité.

En la comparant avec le briquet suédois, on constate que la longue ligne du haut est peu dissemblable dans les deux, que la courbe convexe médiane occupe même place, mais dans l'instrument du musée de Stockholm, elle se raccorde d'une manière élégante avec deux bords concaves; tandis que dans le spécimen du Cammon, la jonction est sèche, brusque.

En outre, les deux branches, terminées chacune par une spirale (JANSE, fig. 4), manquent dans l'objet laotien; le plan fondamental semblerait bien être le même.

---

(1) Certains modèles, haches en fer, par exemple. Il faudrait se hâter de rechercher ce genre d'objets, car la pénétration au Laos, par le Siam, de marchandises européennes se fait vite et continuellement. Au Tran-ninh, dans les centres et à proximité des routes, les indigènes mettent une certaine coquetterie à se servir de briquets perfectionnés (achetés souvent dans les marchés), fabriqués en Allemagne, assure-t-on, et ailleurs. Les colporteurs n'atteindront-ils pas, tôt ou tard, les habitants des sommets ?

Malgré les différences, en raison des rapports, le spécimen indochinois paraît être un dérivé, simplifié, aux dimensions réduites, du modèle de l'époque de Vikings. Deux caractères nous ont cependant fait hésiter; amincissement de l'objet (à droite, fig. 48 en *c*), comme cela se produit dans la région proximale d'une extrémité active tranchante, et faible épaisseur de cette petite pièce.

La convexité médiane inférieure a, croit-on, un sens symbolique; elle se retrouve, un peu modifiée, dans le briquet suédois, dans un anneau en fer (Janse, fig. 5) et dans la pièce du Tran-ninh.

Provenance. — L'échantillon laotien a été trouvé dans l'abri sous roche de Ban Na Kay Khia (1). Il gisait au sud, dans des dépôts de cuisine, en avant (1ère section), entre la surface du sol et 20 centimètres de profondeur, au milieu d'un mobilier actuel, fragments de verre, de pipes laotiennes, etc., avec quelques coquilles de Gastropodes.

Cet instrument, altéré à la surface seulement, est en bien meilleur état que la pièce de Song Meng.

Donc, à notre époque, des indigènes se sont servis au Yunnan et dans les deux provinces laotiennes du Cammon et du Tran-ninh de copies (modifications exécutées dans des sens différents) d'un briquet suédois fabriqué au temps des Vikings.

M. COLANI.

HACHE (?) PÉDIFORME

(fig. 49, *a*, *b*, *c*, *d*, *e*).

Cet instrument (I 25.531) qui fait partie des collections du Musée Louis Finot (Hanoi), a une forme très particulière, rappelant celle de certaines haches en bronze, à douilles, de l'Extrême-Asie méridionale (2) (pl. v, fig. 3 b, etc.).

Description. Deux grandes faces : l'une creusée légèrement avec régularité, l'autre plane, sauf en son extrémité inférieure, du côté libre. Deux parties : le tenon et la région active (3). Deux tranchants : latéral et inférieur. Pièce tout à fait asymétrique.

---

(1) Laos, province de Cammon, abri sous roche situé dans un petit massif calcaire, au milieu de la forêt clairière qui s'étend au Nord de Thakhek, dans la plaine alluvionnaire du Mékong. Cette station est à 3 km. 650 en ligne droite, à l'Est du village de Na Kay Khia (Ban Na Kay Khia).

(2) Janse, *Un groupe de bronzes anciens propres à l'Extrême-Asie méridionale*. The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, Bulletin, n° 3 (1931), p. 99 à 139.

(3) Aucune délimitation ne les sépare ; cette division est un peu arbitraire.

Dimensions maxima : hauteur totale 95 millimètres, du tenon 61, du pied 34 ; largeurs du tenon 31, du pied 62. Epaisseurs du tenon, bord intérieur 10, bord extérieur 5 ; des deux régions actives, en bas 2, du côté tranchant 2.

Comme les mesures l'indiquent, la forme est compliquée ; malgré quelques cassures, on peut la reconstituer.

Tenon. Il se rétrécit vers le haut. Largeur maxima située dans la région où il se rencontre avec le pied. Le côté externe est un peu convexe, l'interne est assez conca-

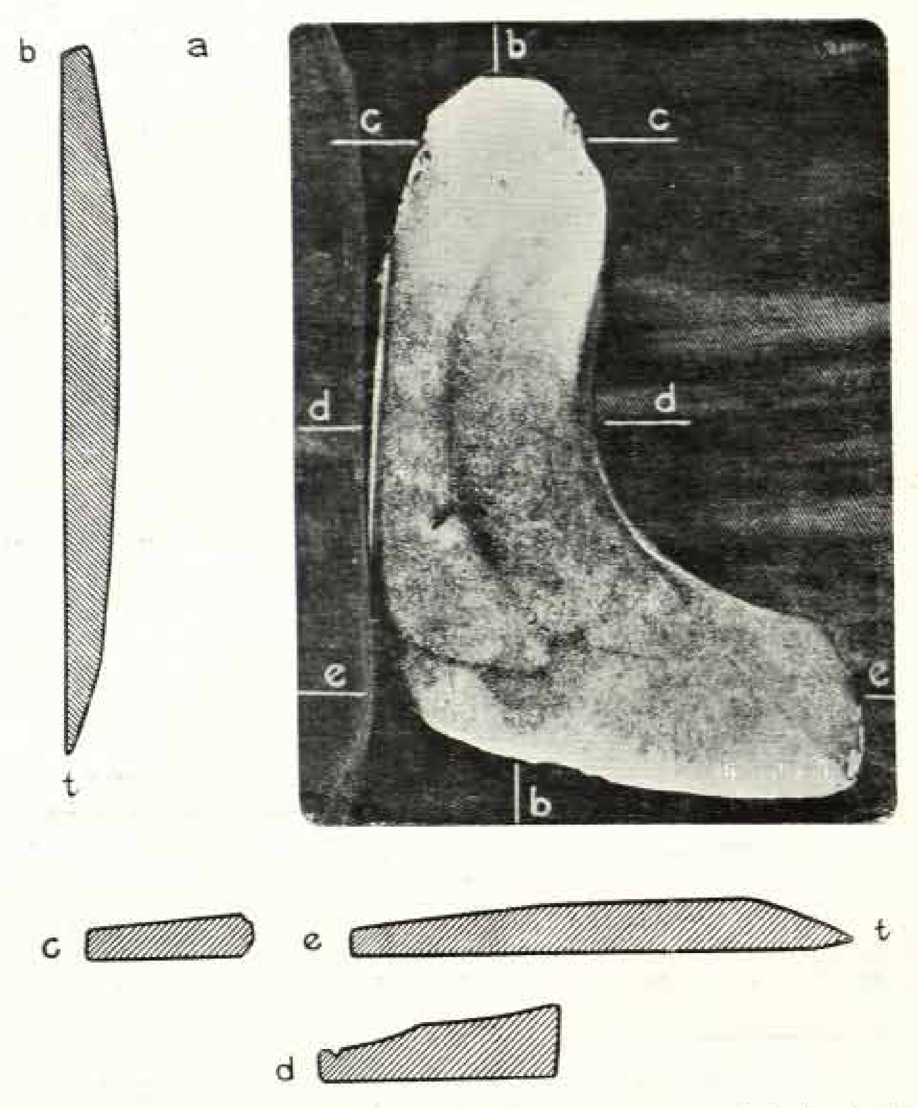


Fig. 49. — *a, b, d, e.* Pièce pédiforme en pierre polie : *a*, vue de la face la plus travaillée. *b*, coupe longitudinale, montrant au bas le biseau du grand tranchant. *e*, coupe transversale du bas montrant à droite les deux biseaux du petit tranchant. *c*, coupe transversale du haut. *d*, coupe transversale de la région médiane. Hauteur 95 millimètres. *t*, tranchant.

ve. La face qui n'est pas lisse est en réalité creusée par des artifices de façonnement. Ils ont produit une sorte de *décoration* longitudinale : deux plans un peu creux, semblables, parallèles, limités en bas par une pente aboutissant à la région active. *Pseudo-décoration* obtenue par l'amincissement de la portion destinée à la préhension, amincissement qui procède de l'intérieur, où elle est bordée par un léger bourrelet, vers l'extérieur, où elle est en partie longée par un trait de scie profond et court.

Pied. En bas, il est limité par une courbe convexe, à grand rayon, se raccordant sous un angle obtus avec le côté externe du tenon. En haut, une courbe concave, faisant insensiblement suite au bord du tenon. Le tranchant inférieur est encore en partie intact ; il occupe le bas de la pente pratiquée sur la face la plus travaillée, à dessein d'aiguiser le bord ; il est à un seul biseau. Le tranchant latéral doit avoir conservé presque sa forme primitive ; il a été obtenu par le même procédé ; mais la face lisse a, elle aussi, été mise un peu à contribution ; d'où deux biseaux.

Exécution des plus habiles, très soignée.
Roche verdâtre ; la patine empêche toute détermination.

Provenance. Ce que l'on croit savoir : cette pièce a été achetée à un indigène habitant la province de Sơn-tây. Ce que cet indigène a affirmé : objet trouvé au pied d'un rocher calcaire, au village de Kim-quan, huyện de Thạch-thất, province de Sơn-tây.

Rapports et différences. Malgré des recherches suivies, nous n'avons pas trouvé de représentations de haches pédiformes en pierre polie. En bronze, ce type est connu de l'Extrême-Asie méridionale. M. Goloubew (1) a figuré plusieurs pièces (pl. ix et pl. xvi, A, B et C) trouvées à Đông-sơn. Il représente (fig. 4, A et C, p. 15) l'emmanchement de haches asymétriques à douille : « On peut se demander si ce genre de montage (2) n'était pas réservé aux haches utilisées en guise d'armes de jet comme la *cateia* des guerriers celtiques et le boumerang des Australiens » (3).

L'instrument ou l'arme de Sơn-tây n'aurait-il pas eu même attribution ? D'après Deniker (4), « Le boumerang est une lame de bois dont la forme varie depuis une courbe très douce jusqu'à celle d'une équerre légèrement gauchie. Sa face inférieure est unie, tandis que sa face supérieure offre l'aspect hélicoïdal d'une portion de pas de vis. » Analysons : 1° notre pièce a la forme d'une équerre ; 2° le léger gauchissement existe ; 3° la face supérieure offre quelque peu « l'aspect hélicoïdal » ; cela expliquerait son ornementation énigmatique.

Deniker parle du rôle joué par la direction des fibres du bois dont l'objet est fabriqué. Avec le nôtre rien de semblable ; n'a-t-il cependant pas servi comme une sorte de javelot (5) : la complication de la facture, étudiée plus

(1) Goloubew, *L'Age du Bronze au Tonkin et dans le Nord-Annam*, BEFEO., XXIX, 1929, p. 1-46.
(2) Il est question du montage des trois haches A, B et C.
(3) Goloubew, *loc. cit.*, p. 15.
(4) Deniker, *Les races et les peuples de la terre*, p. 326.
(5) Un manche approprié à cet usage pouvait lui être adapté.

haut, aurait eu pour but d'augmenter l'efficacité de l'arme ? Une certitude n'est peut-être pas possible. A notre avis, il y a de fortes probabilités.

M. le Dr. JANSE (1) a représenté des pièces pédiformes d' « Indochine » (pl. I, fig. 4 a, b), du Tonkin (pl. IV, fig. 1 et 2 ; pl. V, fig. 3 ab), de Chine (pl. III, fig. 2 a, b, c) et en fer de la Suède occidentale (pl. I, fig. 3 a, 3 b). D'après l'auteur, « les haches pédiformes (en métal) ne semblent pas être fréquentes en Chine, hors du Yunnan ». Elles se rencontrent souvent en Indochine (p. 103).

A ces divers spécimens, notre hache ne peut être comparée, sauf pour le contour ; encore n'est-il identique à aucun d'eux. Une question se pose : cet objet, si bien travaillé, est-il la copie, un peu modifiée, d'un instrument en bronze ? Ou serait-ce l'inverse : le bronze aurait-il reproduit la pierre ?

Age supposé. Cette arme (?) paraît être du Néolithique supérieur, mais elle pourrait aussi appartenir à l'Age du Bronze. Les indications vagues et incertaines relatives aux conditions dans lesquelles elle a été découverte ne nous sont d'aucune utilité.

M. COLANI.

TROUSSES DE TOILETTE HALLSTATTIENNE ET ACTUELLE
(fig. 50, *A*, *B*, *c*, et *d*).

La trousse actuelle est pour le curage des oreilles, nettoyage auquel les Annamites attachent une grande importance. Elle se compose de trois objets (fig. 50, *B*), chacun fait d'une seule pièce, une « pincette à épiler », un cure-oreille et un grattoir, unis par des chaînettes. L'ensemble est adapté en haut à un système de chaînettes, se terminant par un anneau que les femmes attachent à leur ceinture.

1° Grattoir. Une tige (fig. 50, *B*, à gauche et *c*) longue et mince ; une perforation supérieure, faite assez grossièrement, est destinée à recevoir le dernier anneau d'une chaîne. Le premier tiers environ de cette tige est tordu sur lui-même en une hélice à cinq tours, enroulée (enroulement dextre dans le sens opposé à celui que suivent les aiguilles d'une montre. La section transversale de l'extrémité distale est rectangulaire (fig. 50 en *c*). A ce niveau, l'objet est un peu aplati. Le contour du bas est convexe. Dimensions maxima : longueur, 78 millimètres ; largeur, 2 ; épaisseur, 1, 5.

2° Une « pincette à épiler » (fig. 50 *B*, au milieu), faite d'une lame plate. En haut, une sorte d'anneau est obtenu par le rapprochement des deux feuillets de la lame. En bas, les deux extrémités de la lame sont repliées en dedans avec ampleur, sous des angles peu obtus ; leurs bords, c'est-à-dire les mors, sont plats ; régions actives rectilignes. Dimensions : longueur, 51 millimètres ; écartement maximum, au repos

(1) JANSE, *loc. cit.*, p. 99.

des deux feuillets de la lame, 11 environ; écartement minimum, sous l'anneau incomplet, un peu moins d'un millimètre. Largeur de la lame en haut 4, 5; près de l'extrémité active, 6. Son épaisseur 1, 2 ne varie guère.

3° Cure-oreille (fig. 50, *B*, à droite et *d*). Même disposition que le grattoir (fig. 50 *B*, à gauche). En haut une perforation (exécution assez grossière), destinée à recevoir le dernier anneau d'une chaîne. Un peu moins du tiers supérieur environ est tordu sur lui-même, en une hélice à cinq tours, dans le sens opposé à celui que suivent les aiguilles d'une montre. Au-dessous la section transversale est quadrangulaire, puis circulaire. L'extrémité active est une très petite cuillère ayant à peu près la forme de la moitié d'un ovoïde creux (fig. 50 en *d*); le grand axe fait un angle peu obtus avec la tige. Dimensions: longueur totale, 79 millimètres; diamètre de la région ronde, 2. Cuillère: grand axe à peu près 3; petit axe 2, 5; épaisseur de la paroi environ 0,20.

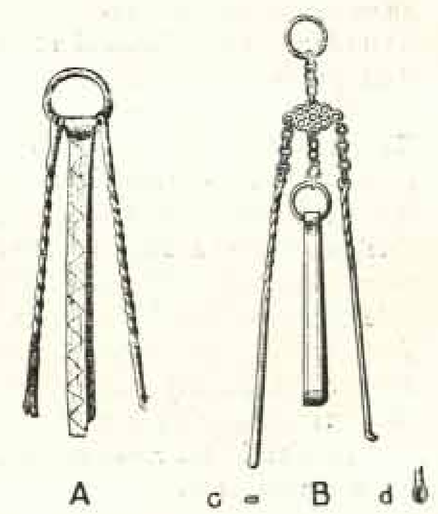


Fig. 50. — *A*, Bylan (Bohême), Hallstattien. Petits instruments de toilette réunis en trousse (env. 1/2 gr. nat.) [Déchelette, t. II, 2, fig. 370 en 3, p. 880]. *B*, c et *d*, Hanoi. Petits instruments actuels de toilette réunis en trousse. c, section transversale de l'extrémité du grattoir de la trousse. *B*. *d*. extrémité inférieure du cure-oreille, de la trousse *B*, vu de face (1/2 gr. nat.).

Remarques : cette petite trousse est en argent. Elle est actuelle et a été achetée [1] rue du Riz, à Hanoi, chez un bijoutier annamite de dernière catégorie, travaillant pour une clientèle indigène pauvre. Attribution des trois objets : la pincette sert à épiler [2], les deux autres pièces sont employées au curage des oreilles. Les coiffeurs de la rue, ceux qui coupent en plein air les cheveux, sont spécialistes en la matière. Quand on ne veut pas opérer soi-même, on va les trouver. Ils emploient cinq ou six petits outils dont une longue pince pour extirper les tiques, fixées dans le conduit auditif externe. Des trousses de dispositions analogues sont composées d'objets différents, destinés aussi à la toilette. Les bons bijoutiers tonkinois en vendent des quantités [3]. La plupart d'entre elles sont mieux décorées et d'une bien meilleure façon que la nôtre.

Rapport et différences. Déchelette [4] (fig. 370, en 3) représente une petite trousse de toilette offrant d'étroites analogies avec la nôtre, ressem-

[1] Elle coûte la modique somme de 20 cents (2 francs).

[2] A arracher entre autres les poils qui sont à l'orifice des narines et du trou auditif.

[3] Ces trousses sont répandues à peu près dans toute l'Indochine; on en voit aussi au Siam.

[4] Déchelette. *Manuel d'archéologie préhistorique celtique et gallo-romaine*, t. II, 2.

blances que nous étudierons plus loin. Cet auteur fournit les renseignements suivants (p. 879) : « Nous avons vu que dans les sépultures de l'âge du bronze apparaissent déjà avec les objets de parure de petites pincettes ayant sans doute servi à épiler (1)..... C'est en effet à l'époque de Hallstatt II qu'apparaît dans l'Europe centrale une petite trousse composée ordinairement d'une pince, d'un cure-oreille, et d'un grattoir passés dans un anneau (fig. 370). Ces menus ustensiles, à tige torse, sont délicatement façonnés ». Plus loin, (p. 881) : « La pincette à épiler était connue en Egypte à la période de Négada et dans l'Europe du Nord dès l'âge du bronze II (1ère partie, p. 341) (2). Quelques archéologues, nous l'avons dit, ont considéré cet objet comme un ustensile servant aux travaux de couture. Son association avec le cure-oreilles et le grattoir suffirait à lever toute incertitude au sujet de sa destination... On s'est demandé à quoi servait exactement l'objet à pointe bifide (voir notre fig. 50, *A*, à gauche) qui accompagne la pincette et le cure-oreilles. Avec M. Hoernes, nous y voyons le *scalptorium* (3) des Romains. »

A la suite de ces renseignements comparons les trois objets de notre fig. 50, *A* à ceux de *B*.

Trousse hallstattienne (fig. 50, *A*)	Trousse annamite (fig. 50, *B*, *c* et *d*)
Grattoirs	
Torsion, tours d'hélice	
Dix	Six
Sens de l'enroulement	
Celui du parcours des aiguilles d'une montre	Sens inverse
Extrémité inférieure	
Un peu bifide	Arrondie
Pincette à épiler	
Extrémité inférieure	
La forme de cette extrémité active est peu discernable.	Fortement arquée au voisinage de l'extrémité active, comme presque toutes les pincettes hallstattiennes (Déchelette, t. II, 2, p. 881, fig. 371).

(1) « En Egypte, elle compte parmi les plus anciens objets de cuivre que livrent les sépultures de Négada... » (Déchelette, *loc. cit.*, t. II, 1, p. 340).

(2) Fig. 136, p. 340.

(3) Le *scalptorium*, instrument, pour se gratter. « Le cure-oreille portait à Rome le nom d'*auriscalpium*. Cf. Saglio, *Dict. des Antiquités*, s. v. » [Déchelette, p. 881, n. 1].

Cure-oreille

Torsion

tours d'hélice

Onze	Cinq

Sens de l'enroulement

Celui du parcours des aiguilles d'une montre	Sens inverse

Mode de suspension des trois objets

Les trois objets sont fixés à un "annelet"	Les objets sont fixés à des anneaux séparés, un système de chainettes les rattache à un anneau unique.

Peu de différences, elles sont de faible importance. La principale est l'extrémité bifide du grattoir ancien, petit raffinement, peu considérable d'après nous ; le grattoir et le cure-oreilles modernes (fig. 50, *B*, *c* et *d*) sont les reproductions simplifiées des modèles anciens (fig. 50, *A*).

Le mode de suspension n'est pas le même ; mais les Hallstattiens ont, eux aussi, employé la chaînette dans des trousses d'instruments de toilette (fig. 372 en 1) [1]. Les rapports indiqués dans nos fig. 50, *A* et *B*, sont si nombreux et si frappants que la parenté de ces deux trousses de toilette paraît évidente. Rappelons que la culture hallstattienne (de Hallstatt, Autriche) « a probablement commencé vers l'an 1000 ou un peu plus tard et a dû subsister jusque vers 400 avant J.-C. » [2].

M. le Dr. Janse, à propos d'un type d'épée à antennes, dit (p. 177) : « Ce n'est pourtant pas le seul objet trouvé en Chine qui ait le caractère Hallstattien. Il y en existe encore beaucoup d'autres.

« Quelques-uns d'entre eux ont été trouvés dans la Chine Sud-Occidentale, principalement dans la province de Yunnan et dans l'Indo-Chine du Nord, c'est-à-dire dans les régions qui jadis ont appartenu à l'Etat des Shans. »

Nous avons tenu à signaler et à décrire un de ces objets, petite trousse assez coquette, pour l'entretien des oreilles : la pièce ancienne et la moderne sont presque similaires ; même destination.

Les observations suivantes, faites d'après Déchelette [3], ne manquent pas d'intérêt : « Entre l'époque de Hallstatt et l'époque de la Tène, il n'existe,

---

(1) Déchelette, *loc. cit.*, t. II, 2, p. 882, fig. 372.

(2) Janse. *Quelques antiquités chinoises d'un caractère hallstattien*, The Museum of Far Eastern Antiquities, Stockholm, Bulletin n° 2, 1930, p. 177, n. 2.

(3) Déchelette, *loc. cit.*, t. II, 3. Second âge du fer ou époque de la Tène. De 500 av. J.-C. à l'ère chrétienne, p. 912.

d'ailleurs, aucun hiatus, aucune brusque transition. Pour l'outillage, pour les objets de parure comme pour l'armement, on passa le plus souvent des modèles anciens aux modèles nouveaux par des modifications graduelles. » (p. 912). Parmi les instruments faisant partie des trousses de toilette, « Epoque des invasions barbares » [DÉCHELETTE, p. 1274, fig. 549], se voient (en 1) des « petites cuillères perforées » (notre fig. 51), qui semblent bien

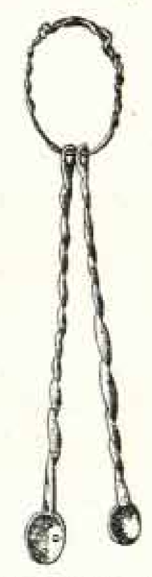


Fig. 51. — Marchépelot (Somme) « Petites cuillères perforées » (Trousse de toilette). Epoque des invasions barbares (3/4 gr. nat.). [DÉCHELETTE, t. II, 3, p. 1274, fig. 549, n° 1.]

dériver du cure-oreille hallstattien [1]. Le sens de l'hélice (enroulement sénestre) est le même dans les deux instruments ; dans le très ancien (notre fig. 50 en *A*, à droite) la torsion serrée ne s'étend pas jusqu'en bas. Dans le moins ancien (notre fig. 51), les tours sont lâches et descendent jusqu'à la région active, ou peu s'en faut. Cette modification est presque le contraire de celle que montre la pièce (notre fig. 50 en *B*, à droite) de Hanoi.

Ainsi donc, de Bohême, le modèle hallstattien ; deux dérivés probables : l'un de l'Europe occidentale, copie peu modifiée, datant de l'époque de la Tène ; l'autre du Sud de l'Asie orientale, objet actuel, offrant de grandes analogies avec celui du premier âge du fer.

M. COLANI.

---

(1) Nous ne nous occuperons pas ici des perforations et de leur signification.

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française.

Colonel F. Bernard. *A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor.* Paris, Les œuvres représentatives, 1933, in-12, 240 pp., 8 pl., 1 carte.

Ce petit volume, qui est certainement le plus vivant de tous ceux qui ont été écrits depuis 1893 sur la «question du Siam», tend à démontrer que si la perte des provinces de Siemrāp, Sisóphon et Bắttaṃbaṅ fut l'œuvre d'une diplomatie incapable, leur retour au Cambodge en 1907 est due aux militaires et aux coloniaux qui composaient la Commission de délimitation de la frontière franco-siamoise, présidée par l'auteur de 1904 à 1907. C'est un ouvrage de polémique, de style incisif, dans lequel les événements vécus par l'auteur sont présentés avec un rare relief. S'il n'apporte rien de bien nouveau, il révèle du moins un point de vue personnel, une interprétation de notre action diplomatique, peut-être partiale, mais en tous cas originale et souvent fort spirituelle.

G. Cœdès.

H. Marchal. *Archeological Guide to Angkor. Angkor-Vat, Angkor-Thom and the Monuments along the Small and Big Circuits.* New edition, 1933. Edition A. Messner, Saigon, in-16, 272 pp., 7 fig., 42 pl., 3 plans h. t.

Le *Guide archéologique aux temples d'Angkor* publié par M. Marchal en 1928, fruit de douze années d'expérience et de labeur, a doté le tourisme et le grand public d'un excellent manuel qui lui manquait, l'ancien Guide Commaille, remarquable pour son époque (1912), n'étant plus à jour et se trouvant d'ailleurs épuisé. Le seul défaut du Guide Marchal est d'avoir été écrit à une époque où la chronologie des monuments khmèrs était en pleine révolution. Rompant avec la chronologie classique d'Aymonier, il a adopté la théorie de M. Finot (1925) attribuant l'art du Bayon à Jayavarman II ; toutefois, une note de la p. 28 faisait allusion à une nouvelle thèse : c'est la thèse Stern, première tentative de redressement d'une chronologie impossible.

En attendant qu'une nouvelle édition française permette à l'auteur de mettre son texte en harmonie avec le résultat des dernières recherches, deux éditions anglaises donnent dans le tableau des diverses périodes de l'art khmèr une chronologie rectifiée. La première, publiée à Saigon en 1930 (Société des éditions d'Extrême-Asie), sur mauvais papier et en mauvais anglais, est une tentative malheureuse qu'aucun succès n'est venu couronner. La nouvelle édition se présente beaucoup mieux, mais la version

anglaise n'a été améliorée que çà et là, alors que la traduction, pour répondre aux exigences du public de langue anglaise, aurait dû être récrite entièrement. Malgré toutes ses imperfections, qui ne sont en aucune façon imputables à l'auteur, et dont les innombrables fautes d'impression ne sont pas les moins graves, cette édition anglaise qui répond à un besoin urgent du tourisme mondial est appelée à rendre de grands services.

G. Cœdès.

Kaccāyanūpatthambhaka. Méthode de pāli. Tome II. *De Samāsaniddesa à Uṇādiniddesa*, par Vénérable Préas Sāsanasobhaṇa (Jotaññāṇo) Ch.-Nath, Sous-Directeur de l'Ecole supérieure de Pāli. Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932, in-8°, 7 + 345 + 22 pp. (en cambodgien) (= Ganthamālā, Publications de l'Ecole supérieure de Pāli du Cambodge, vol. III).

J'ai signalé (*BEFEO.*, XXXII, p. 510) le premier volume de cette méthode. Le second, qui est le dernier, contient l'exposé de la composition (*samāsa*), de la dérivation par suffixes secondaires (*taddhita*), de la conjugaison du verbe (*ākhyāta*), de la dérivation par suffixes primaires (*kitaka*) et par suffixes irréguliers (*uṇādi*).

On voit que l'auteur adopte les grandes divisions de la grammaire de Kaccāyana. Sa méthode est en effet destinée à faciliter aux élèves de l'Ecole supérieure de Pāli l'étude du texte fondamental, dont il serait prématuré de vouloir se libérer, et qui reste la base des études de grammaire pāli au Cambodge. Elle marque cependant un commencement d'évolution vers des méthodes plus modernes, par l'emploi de paradigmes, de tableaux ; sur ce point, elle s'inspire nettement de ce *Baḷiveyyakôn* du Prince Vajirañāṇa qui a exercé une si profonde influence sur les études grammaticales au Siam. Si l'on songe qu'avant l'apparition du *Kaccāyanūpatthambhaka* les étudiants cambodgiens ne pouvaient se servir que du vieux *Mūlakaccāyana* sur olles, on mesurera le progrès que représentent ces deux volumes d'une typographie claire, véritable fil conducteur à travers la forêt touffue que constituent les sūtra du vieux grammairien.

G. Cœdès.

E. Ménétrier. *Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli.* Phnom-Penh, Imprimerie du Protectorat, 1933, in-8°, v-171 pp.

Ce petit livre, qui est appelé à rendre de grands services à tous ceux qui abordent l'étude du cambodgien sans connaissance préalable du sanskrit et du pāli, est essentiellement un lexique des mots cambodgiens d'origine indienne. Après le mot en caractères, il donne entre parenthèses sa forme sanskrite ou pāli avec sa traduction, puis le sens quelquefois un peu différent que le mot a pris au Cambodge. Une intro-

duction essaye de dégager les règles phonétiques qui ont présidé à la transformation subie par ces mots dans la prononciation et l'écriture cambogiennes.

La part que j'ai prise à la révision de ce travail, et que M. Ménétrier veut bien rappeler aimablement dans sa préface, rend un peu délicate ma tâche de critique, car l'auteur et le lecteur sont en droit de me reprocher de n'avoir pas signalé avant l'impression les imperfections de l'ouvrage tel qu'il se présente aujourd'hui. En réalité, les quelques observations que je vais formuler portent sur des points d'importance secondaire ou sur des étymologies à propos desquelles mon opinion diffère de celle de M. Ménétrier, sans que j'aie pourtant aucune preuve décisive en faveur de la mienne.

Pp. 5 et 7. La « contraction » et l'« aphérèse » sont peut-être moins dues à la « tendance au monosyllabisme » qu'à l'accent d'intensité qui affecte en khmèr la finale d'un mot de deux ou de plusieurs syllabes. Ou, si l'on veut, la tendance au monosyllabisme — que l'auteur lui-même se défend de vouloir exagérer (p. 3, n. 1), — est un résultat de la force de cet accent.

P. 8. Je ne crois pas que ce soit « la nécessité de rendre aussi exactement que possible le *a* bref sanscrit affectant une sonore passée en cambodgien dans la série dite en o » qui a « introduit l'usage d'une diphtongue nouvelle » et conduit à écrire *trắp* (*dravya*) avec un *ā* long abrégé au moyen du *saṅkăt*. Les Khmèrs se sont si peu souciés de la nécessité de rendre exactement le son originel des voyelles sanskrites ou pāli qu'ils prononcent par exemple *mālodĕi* le mot sanskrit mālatī « jasmin » en donnant à l'*ā* et à l'ī longs sanskrits les prononciations diphtonguées *ėa* et *ei*. La graphie *ā* long avec le *saṅkăt*, pour rendre l'*a* bref après une ancienne sonore, est le résultat d'une évolution orthographique qu'on peut suivre dans les inscriptions des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles et qu'il serait trop long d'exposer ici.

P. 9. Il n'est peut-être pas exact de dire que « le *a* devient parfois *ơ* ». Les mots d'origine indienne qui se terminent actuellement par un *ơ* tels que *smơ* (*sama*), *sarpơ* (*sarva*), etc., étaient sans doute écrits *same*, *sarve*, etc. Nous en avons un exemple épigraphique certain pour *klơ* qui est évidemment le *kule* des inscriptions.

P. 16. Les linguistes critiqueront la formule : « Le sanscrit aime les combinaisons de consonnes dissemblables ; le pāli, au contraire, recherche les redoublements de consonnes, c'est une langue à géminées ». Il eût été plus conforme à l'esprit de la linguistique historique de dire que le pāli représente par rapport au sanskrit un stade plus avancé de l'évolution de l'indien.

P. 20. Le mot *aṅ*, « appellatif numéral des caractères d'écriture », vient plutôt de skt. *aṅka* « signe, chiffre » que de *aṅga* « corps ».

Pp. 23-24. Dans *anisrai* « explication, traduction du pali en khmèr », l'*a* n'est certainement pas privatif, car ce mot signifierait alors le contraire de ce qu'il veut dire. Un *anisrai* est en effet un texte khmèr qui s'appuie sur le pāli, qui en est une traduction ou un commentaire. Cet *a* inital est, soit le résultiat de l'abrègement d'un *ā* long préfixe, soit plus probablement une lettre parasite, qui a été ajoutée sous l'influence d'un mot comme *ànisaṅ*.

P. 26. Dans *appamīṇa*, l'*a* privatif n'est pas « devenu *ap* par redoublement » ; le groupe *pp* est l'équivalent normal de skt. *pr* dans *apramāṇa*.

P. 30. *Asró*, dans *asróphās*, n'a sans doute rien à faire avec les Asuras. Le mot apparaît dès le XIIe siècle sous la forme *asaru* dans l'inscription du figuier du Phĭmānàkàs (*BEFEO.*, XVIII, IX, p. 10). Bien qu'il ne figure pas dans les dictionnaires, *asaru* a tout l'aspect d'un mot sanskrit et est peut-être formé avec *a* privatif

de *saru*, « menu, ténu ». Le sens de grossier pour *asaru* conviendrait assez bien à certaines acceptions de *asró*.

P. 37. *Iriyāpatha* n'est pas une forme fautive de *ariyapatha* : c'est une expression parfaitement correcte qui désigne les (quatre) postures du Buddha. *Ariyapatha* est d'ailleurs moins employé que *ariyamagga* pour désigner le « Chemin ». — *Ěisariyos* n'est pas une forme fautive pour *sěriyos* ; c'est la forme à laquelle a abouti pāli *issariya-yasa*. Les deux formes ont d'ailleurs pu réagir l'une sur l'autre.

P. 40. L'étymologie de *ŏpayorāč* (ou *apayorāč*) par *ubhaya-rāja* est peu vraisemblable. C'est plutôt *upayuvarāja*, comme l'a dit d'ailleurs Aymonier (*Cambodge*, I, p. 61, 70, 202, etc.).

P. 48. Pour *ksăt*, que j'ai du reste toujours vu écrit *khsăt*, je ne vois pas pourquoi M. Ménétrier va chercher skt. *kaṣṭa* avec une métathèse, alors qu'il y a *kṣata* qui va très bien.

P. 51. *Kon*, dans l'expression *kon mσl*, pourrait aussi bien être emprunté au siamois *k'ŏn* « regarder, chercher ».

P. 59. *Čriet*, *čačriet*, *čhliet* ont une physionomie bien cambodgienne ; toutefois, les étymologies de M. Ménétrier ne sont pas absolument exclues.

P. 64. Le mot sanskrit *tuṅga* qui ne se trouve que dans les lexiques avec le sens de noix de coco, ne serait-il pas un mot d'emprunt anaryen, plutôt que l'étymologie de kh. *dôṅ* ?

P. 64. Il est possible, et même probable, que *tralàkàr* soit une corruption de *tulākāra*, mais il ne faut pas oublier, pour ces noms de fonctions commençant par *tralà* ou *kralà*, qu'il y a un vieux mot môn *tirla*, *trala* qui signifie « chef ».

P. 87, *Bamól* est un dérivé de *mul* par préfixation, plutôt qu'un dérivé par infixation de la racine skt. *pūl* qui n'est connue que par les lexiques.

P. 90. L'étymologie de *bĕt* « fermer » par pāli *pidahati* me semble inutile. On peut admettre que les Cambodgiens possédaient un mot dans leur propre fonds pour exprimer un concept aussi simple et aussi courant.

P. 92. L'étymologie de *bŏl* « augurer d'après le cri du corbeau » par *pūrva* est bien peu satisfaisante.

P. 95. Dans *pratŭssarày*, expression commune au cambodgien et au siamois, *rày* doit être le mot siamois *rại*, qui a le même sens que skt. *praduṣṭa*.

P. 98. L'étymologie des mots *prasσr*, *prasσt*, *sasσr* est délicate, car ils doivent résulter de la contamination de plusieurs vocables. A côté de *prasāra* qui est possible et de *praçasta* qui est certain, il faut sans doute faire une place à *çreṣṭha*, *seṭṭha*, et peut-être à *sir*, *sarsir* (aujourd'hui *saser*) « écrire » qui a pu avoir le sens de « transmettre (par écrit) à la postérité ».

P. 104. L'orthographe ancienne du mot *pit* (*vyatta*, *byat*, dans les inscriptions) prouve que l'étymologie en est skt. *vyakta*, pāli *vyatta*.

P. 122. L'étymologie de *yāṅ* « aller, en parlant du roi ; précède les verbes de mouvement » est peu vraisemblable. On pourrait songer au mot indonésien *yaṅ*, titre divin et royal. En cambodgien, *yāṅ* est en effet employé exactement comme en siamois *sădĕt* qui est le mot khmèr *stac* (moderne *sdăč*, *sdeč*). La difficulté est que l'emploi de *yāṅ* en cambodgien semble moderne. Le mot apparaît bien dans l'épigraphie sous la forme *hyaṅ*, mais exclusivement comme titre.

P. 150. *Sàrpèč* correspond à skt. *sarvajña* « omniscient ». Mais il est possible que de fausses étymologies par *sāra* « essence » et *vajra* « foudre, diamant » aient contaminé l'orthographe du mot.

P. 151. *Sĕk, kòn sĕk*, « élève des bonzes » est une mauvaise graphie reposant sur une mauvaise prononciation. L'orthographe exacte est *sĕs* (skt. *çiṣya*, pāli *sissa*, « élève »).

P. 157. *Sót* et son dérivé *saṃnót* apparaissent dans l'épigraphie ancienne sous la forme *svat, saṃnvat*. L'étymologie par skt. *sūkta*, pāli *sutta* n'est pas certaine.

P. 162. Faire venir *sṅiem* de skt. *tūṣṇim* est certainement une hardiesse.

M. Ménétrier indique en note divers rapprochements avec les langues européennes. Quelques-uns sont inexacts : c'est le cas par exemple pour *anachorète* (de grec *ana-khôrein* « s'éloigner ») qui n'a rien de commun avec *an-agāra* « sans logis ».

Ce vocabulaire n'épuise pas la série des mots d'origine indienne qui sont d'usage courant en cambodgien. Il est à souhaiter que le succès avec lequel cet utile ouvrage ne manquera pas d'être accueilli rende une seconde édition nécessaire dans un avenir assez proche [1]. En plus des mots nouveaux que M. Ménétrier notera lui-même ou qui pourront lui être indiqués par les personnes s'intéressant à son travail, il y aura lieu de faire une place aux dérivés des mots d'origine sanskrite et pāli, tels que *kaṃnàp* de *kàp* (*kāvya*). La production de dérivés est un indice intéressant du degré de pénétration et de naturalisation d'un mot indien en cambodgien.

G. Cœdès.

Lệ-Thần Trần-Trọng-Kim, *Nho-giáo* 儒教, t. II et III. Hanoi, Editions du *Trung-bắc tân-văn*, 1932 et 1933, 8os de 245 et 577-11 p.

Nous avons signalé ici (*BEFEO.*, XXX, 155 s.) le premier volume de cet ouvrage de bonne vulgarisation. Le voici maintenant achevé. Les deux derniers volumes sont conçus sur le même plan et se distinguent par les mêmes qualités. Le second est surtout un exposé des enseignements de Mencius et de Siun tseu, avec un chapitre introductif sur les écoles confucéennes et un court chapitre final sur Han Fei tseu et Li Sseu comme disciples de Siun tseu (Cp. Wieger, *Hist. des croy.*, 1917, p. 273). Le troisième présente ces écoles à partir des Han et jusqu'aux Ts'ing, en dix chapitres, suivis d'une conclusion générale sur le confucéisme.

E. Gaspardone.

Hội Khai-trí-tiến-đức khởi thảo [Association pour la formation morale et intellectuelle des Annamites, AFIMA.]. *Việt-nam tự-điển* [Dictionnaire annamite]. Fasc. VIII-XII, *chẫm-động*. Hanoi, Imprimerie Trung-Bắc Tân-Văn, 1933, in-4°, 5 fasc., p. 113-192.

L'AFIMA a publié en 1933 les fascicules VIII-XII de son grand dictionnaire annamite (v., à propos des fascicules précédents, *BEFEO.*, XXXI, 524, XXXII, 523) ; elle nous conduit jusqu'au mot *động*. Nous n'avons qu'à répéter pour ces fascicules ce que nous

---

[1] Ce vœu ne sera malheureusement pas exaucé. Au moment où nous mettons sous presse, nous apprenons avec un très vif regret la mort, survenue en France, de M. Ménétrier.

disions de leurs aînés : même richesse, et parfois aussi même excès de richesse ; mais c'est là un défaut que la première qualité fait aisément pardonner, et qui d'ailleurs souvent cesse d'en être un, quand les expressions données comme exemples se trouvent être des expressions indépendantes qui, par suite, ont conquis un droit à l'existence.

Voici quelques remarques sur le groupe *ch*. Sous les mots *chẳng*, *chắp*, *chắn*, *chần*, *chập*, manquent les locutions *chẳng cứ*, « indifféremment, sans distinction », *chẳng may*, « malheureusement », *chẳng ra gì*, « vicieux, sans valeur » ; *chắp tay*, « joindre les mains » ; *chân-chỉ*, « droit, honnête » ; *chẩn-áp* 窘壓, « contraindre » (ne pas confondre avec *trấn-áp* 鎮壓, « réprimer ») ; *chấn song*, « barreau de fenêtre », *chấn phong*, « paravent » ; *chấp quyền* 執權, « détenir le pouvoir », etc. — Interpréter *chặn* par *ngăn lại*, *đè xuống*, « s'opposer à, appuyer sur », n'est pas suffisant ; dans plusieurs locutions, *chặn* signifie : 1° « barrer », ex. : *chặn đường*, « fermer, barrer la route, le passage » ; 2° « barricader », ex. : *chặn cửa*, « barricader la porte ». — *Chầu* désigne non seulement une « partie de plaisir » (*một buổi*), mais encore l'action de battre le tambour en signe d'approbation (au théâtre, par ex. : *đánh chầu*), etc.

Ces remarques ne prouvent qu'une chose : c'est qu'il est très difficile de faire un dictionnaire complet de la langue annamite, et qu'il faut quand même féliciter ceux qui ont eu le courage d'entreprendre un pareil travail. Quand le Dictionnaire de l'AFIMA sera achevé, les annamitisants auront là un immense matériel où il ne sera peut-être pas toujours aisé de se retrouver tout d'abord, mais où l'on sera toujours sûr de trouver beaucoup.

Notons, en terminant, ce fait qu'on peut désormais considérer comme acquis à la science : c'est que l'élément chinois ne représente guère qu'un tiers du vocabulaire. Feuilletons, en effet, les 192 premières pages du Dictionnaire de l'AFIMA., de *a* à *động*. Nous remarquerons que, sur les 2951 articles enregistrés, 892 sont d'origine chinoise. Ces résultats, on s'en doutait bien ; mais il est bon de les voir définitivement mis hors de doute. Il faut toutefois remarquer que les mots chinois sont généralement plus essentiels et ont plus de dérivés que les mots annamites.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Henri GOUILLON. *Méthode pratique de prononciation annamite.* Saigon, J. Testelin, 1932 [1933 sur la dernière page], in-8°, 60 p.

Les grammairiens ont depuis longtemps déjà pensé avec raison qu'il était indispensable de commencer l'étude des langues par celle des sons et de donner à celle-ci une base vraiment scientifique ; l'ouvrage de M. H. GOUILLON, présenté par la Société des Etudes indochinoises, est un des premiers essais qui aient été faits en Indochine pour atteindre ce but. L'objet qu'il s'est proposé n'est pas, comme on serait tenté de le croire, de faire la théorie générale des sons du langage, puis, une fois arrivé à cette connaissance d'ensemble, d'entreprendre, comme application, l'étude particulière des sons de l'annamite, cochinchinois ou tonkinois. La méthode qu'il propose, « très simple dit-il (p. 5), consiste en tout, et pour tout, dans l'étude des cinq syllabes ci-dessous : *la*, *lá*, *lả*, *là*, *lạ* » ; elle ne comporte que des pages de lectures solfiées sur les cinq tons, lectures qui, selon la Société des Etudes indochinoises (p. 2), « amènent insensiblement l'élève le moins musicien à prononcer d'une manière correcte ce qui le rebutait au début ». « Des traductions sommaires correspondantes permettent, cependant, aux élèves de conjuguer l'étude de la tonalité avec l'acquisition d'un vocabulaire qui, bien que restreint, est suffisant pour pratiquer utilement la langue. »

Ces traductions appellent les observations suivantes : P. 22, *bà mầy rầy* (*mắng*), *mầy, rồi mầy buồn* devrait se traduire par : « Ta grand'mère t'a grondé, et tu es triste », et non par : « Quand ta grand'mère t'a grondé, tu es triste » , *Mầy đừng làm vầy, bà mầy phiền*, « Ne fais pas cela, tu ferais de la peine à ta grand' mère », et non « Ne fais pas comme cela, tu ennuies ta grand' mère ». P. 29, *Cái cổ nó đả dài mà lại còn chắp* (*nồi*) *thêm một cái đầu cũng dài nữa* : au lieu de « Son cou qui est long est surmonté d'une tête également allongée », lire « Son cou qui est déjà long est surmonté d'une tête également longue ». P. 31, la marque du superlatif *lắm*, « très, fort », n'a été rendue nulle part. P. 32, *hay tập* signifie « aimer à dresser » et non « dresser ». P. 56-58, les mots tonkinois *đã*, « déjà », *mũ*, « chapeau », *ngã*, « tomber », surmontés du tilde, sont donnés par erreur sous la forme *đả* (qui, en tonkinois, signifie, « frapper » , *mủ*, « pus », *ngả*, « incliné, direction ».

Nguyễn-văn-Tố.

Georges Cordier, *Etude sur la littérature annamite*. Première partie, *Considérations générales*. Saigon, Editions d'Extrême-Asie, 1933, in-8°, 290 p.

Le présent volume est la réimpression, légèrement refondue, de plusieurs articles parus dans la *Revue indochinoise* (janvier-avril 1914) sous le titre *Essai sur la littérature annamite*. Il est dû à un annamitisant qui occupe incontestablement un des premiers rangs parmi les spécialistes français de langue et littérature annamites.

L'auteur s'est proposé de faire connaître dans ces *Considérations générales* les différents genres littéraires et de vulgariser quelques-unes des principales productions, encore trop ignorées, de la littérature annamite. L'entreprise est louable sans doute, mais, pour l'apprécier avec équité, il faut se placer et rester au point de vue de l'auteur et bien se garder de lui demander plus qu'il n'a eu l'intention de nous donner. Ce n'est pas, en effet, comme le titre pourrait le faire croire au premier abord, un tableau de la littérature annamite que nous trouvons ici, mais une suite d'études littéraires et morales, sans lien bien établi entre elles, sur l'origine de la langue annamite, l'alphabet *quốc-ngữ*, les *văn* (prose) et *thơ* (vers), les proverbes et charades, etc. Plusieurs des écrivains dont nous parle M. Cordier ont été, dans ces derniers temps, l'objet de travaux importants dans le *Nam-phong* (v. par ex. dans le vol. de 1924 : *Quốc-văn ta hồi triều Gia-long*, et dans celui de 1927 : *Văn cổ đời Lê*), mais il ne paraît guère s'en préoccuper, et il a presque indifféremment mis à profit ou ignoré ces travaux de ses devanciers. Nous ne lui reprochons pas d'avoir ignoré les études du *Đông-thanh* qui a paru presque en même temps que son premier volume ; mais quand on compare son travail à celui des auteurs annamites, on voit tout ce qui manque au sien et l'on sent trop bien combien il a peu fait pour rajeunir et compléter un sujet pourtant si attrayant. S'il l'eût entrepris, M. C. aurait naturellement été amené à ranger dans un ordre plus logique les biographies et les analyses qu'il a voulu refaire, et à nous donner, au lieu de ces notices isolées, une œuvre vivante où l'intérêt historique serait venu se joindre à l'intérêt littéraire.

Est-il nécessaire de relever toutes les erreurs de ce livre, comme de traduire Bách Việt 百 越 par « Cent Việt » au lieu de « Cent tribus » (p. 10), de donner Kiên-đức, et non Ai-vương, comme le dernier souverain de la dynastie des Triệu (p 11) ? Ce serait assurément un travail oiseux. Mais, malgré ces taches, l'ouvrage de M. C. est loin d'être sans mérite. Il porte sur les œuvres qu'il étudie un jugement réfléchi et digne d'attention. Il est peut-être un peu trop favorable à certains genres littéraires

dont il essaie de faire comprendre le caractère, et on pourrait discuter avec lui sur plus d'un point. Mais son livre est un travail utile de vulgarisation. Nous espérons que l'auteur continuera cette étude en se procurant un meilleur outillage et en surveillant de plus près la correction des épreuves.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

BỬU-CẦN. *Hán-Việt thành-ngữ. Lexique d'expressions sino-annamites usuelles.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933, in-8°, XIV-580 p.

Ce lexique réunit sous une forme abondante et claire le résultat d'un long travail et rendra un service signalé à toutes les études annamites et sino-annamites. Sans parler des contributions personnelles de l'auteur, on trouve ici pour chaque mot tout ce qu'il importe de connaître : caractères chinois, transcription annamite, et nuances de sens indiquées dans une série d'exemples judicieusement choisis.

Voici quelques remarques sur les deux premières pages : *s. v.* 阿諛 *a-du.* « flatter » : ajouter la variante *a-dua* et l'exemple suivant tiré du *Nhị-độ-mai* (vers 2611 et 2612) : *A-dua chắc những mạnh bè, Ai hay quyền ấy lại về tay ai* ? « Les flatteurs sont sûrs de la force de leurs factions ; qui eût prévu que cette puissance tomberait entre mes mains ? » (*Nhị-độ-mai, Les pruniers refleuris*, poème tonquinois transcrit par PHAN-ĐỨC-HOÁ, traduit par A. LANDES, in *Excursions et Reconnaissances*, n° 19, 1884, p. 59) ; — ajouter *a-phiến* 阿片, « opium » (*Việt-nam tự-điển*, p. 2) ; — au lieu de 亞 *á*, « deuxième, second », lire « second, de second rang, moindre, inférieur, plus jeune », et ajouter 亞聖 *á-thánh*, « sage du second ordre, titre donné à Mencius » (F. S. COUVREUR, *Petit dictionnaire chinois-français*, s. v. 亞) ; — *s. v.* 惡 *ác*, « brutal, méchant », ajouter « mauvais, mal, vice, défaut, malheur » ; — ajouter 軛 *ách*, « joug » : *cái ách giữa đàng mang quàng vào cổ*, « trouver un joug au milieu de la route et se le mettre sur le cou » (*Việt-nam tự-điển*, p. 3), etc.

Les critiques de détail que nous venons de faire ne doivent pas effacer la bonne impression que donne la lecture de ce lexique. Nous sommes heureux de n'avoir qu'à louer l'auteur du succès avec lequel il a accompli une tâche peu ambitieuse, mais dont l'utilité ne doit pas être méconnue.

NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Georges CORDIER. *Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites. Grammaire et exercices.* Hanoi, Imprimerie Tân-dân, [1933] in-8°, VIII-316 p.

Venue après plusieurs autres, la grammaire de M. G. CORDIER a ses mérites et sa nouveauté. Elle nous paraît offrir deux qualités principales : l'une qui regarde la forme, l'autre le fond. Pour la forme, elle a cet avantage de ne pas dérouter le lecteur habitué aux anciennes grammaires. Elle en suit le cadre, n'apporte, en apparence, aucune innovation radicale : elle se contente parfois de reproduire intégralement un certain nombre de pages de la grammaire de A. CHÉON (*Eléments de grammaire de langue chinoise écrite*, Hanoi, F.-H. Schneider, 1904, p. XXV-XXX ; cf. G. CORDIER, p. 38-43). Pour le fond, il faut louer l'auteur de l'importance qu'il attribue à la syntaxe et des développements qu'il donne à cette partie de la grammaire. Il consacre même plusieurs

pages à des statistiques minutieuses de faits malheureusement dépourvus d'intérêt au point de vue grammatical : à quoi bon, par exemple, énumérer les noms de famille annamite et de famille thô, les noms intercalaires et les prénoms de femmes (p. 52-55) ? Nous estimons d'autre part que M. C. fera bien de supprimer les traductions qu'il donne aujourd'hui de ses exercices : des notes et un petit lexique doivent suffire ; les traductions ont le tort grave de favoriser les préparations hâtives et superficielles.

Nous nous bornerons à ces réserves générales. Les vices d'exposition ou les erreurs de détail, que nous pourrions signaler dans telle ou telle partie (p. 40, 百姓貴之如帝 *bách tính qui chi như đề* devrait se traduire par « le peuple le considère à l'égal du souverain du ciel », et non « de l'empereur », cf. A. Chéon, *loc. cit.*, p. XXVII, etc.), disparaîtront certainement dans la refonte de la *Grammaire*, qui ne peut manquer d'être prochaine, un arrêté du Gouverneur général de l'Indochine en date du 8 avril 1933 ayant prévu, à partir de 1935, pour les candidats du Tonkin, une épreuve obligatoire de caratères chinois à l'examen du diplôme d'études primaires supérieures franco-indigènes.

Nguyễn-văn-Tố.

Siam et Indonésie.

Luáng Borïban Burïph'ăn (Pũen Int'ŭvŏng). *Boraṇăvătthŭsăthân năï Săyăm, Ph'ăk* I [Les antiquités du Siam, vol. I]. Bangkok, Imp. P'ră Căn. B. E. 2476 (1933), pet. in-8°, 74 pp., 35 pl.

L'auteur, qui fut mon principal assistant au Siam et qui conserve le Musée National de Bangkok depuis 1928, a entrepris la publication d'un Manuel d'archéologie siamoise. Le premier volume contient une introduction sur le bouddhisme et l'iconographie bouddhique, puis l'énumération des principales antiquités — monuments et objets — classés par périodes : Dvāravatī, Çrīvijaya, Lŏpburi.

Le texte s'inspire des travaux archéologiques du prince Damrong et du soussigné, mais le souci de systématiser et de vulgariser a quelquefois conduit l'auteur à présenter comme des vérités acquises ce qui n'était dans mon esprit que des hypothèses de travail. Sans renier le moins du monde ce que mon ancien collaborateur m'attribue, je dois cependant mettre en garde contre le caractère un peu trop absolu de certaines classifications.

L'illustration, très abondante mais souvent mal venue, est, en ce qui concerne les objets, composée presque exclusivement de pièces conservées au Musée de Bangkok.

C'est au total un ouvrage qui témoigne de la conscience et des connaissances de son auteur et qui contribuera, je l'espère, à redonner à l'archéologie siamoise un peu de la vitalité qu'elle eut entre 1926 et 1928 et que la retraite du Prince Damrong n'a pas peu contribué à affaiblir.

G. Cœdès.

R. A. Kern. *Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya.* Bijdr., deel 88, 1931, pp. 508-513.

Gabriel Ferrand. *Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Banka.* Journal asiatique, CCXXI, 1932, pp. 271-326.

J. W. J. WELLAN. *Çrīwijaya. - 1250 jaren geleden gesticht.* Tijdschrift van het kon. Nederl. Aardrijkskundig Genootschap, 2de ser., deel LI, 1934, pp. 348-402.

L'article que j'ai consacré dans *BEFEO.*, XXX, pp. 28-80, aux *Inscriptions malaises de Çrīvijaya*, et dans lequel j'ai essayé de compléter les précédentes recherches de HENDRIK KERN et du Prof. Dr. VAN RONKEL, a provoqué à son tour une série de travaux ayant pour objet d'améliorer mes traductions et mon interprétation de ces documents. Je ne crois pouvoir mieux faire, pour remercier les auteurs de leur collaboration, que de signaler leurs articles aux lecteurs du *Bulletin* : le troisième, publié dans une revue de géographie, risque de passer inaperçu.

Sur l'inscription de Kota Kapur, déjà presque complètement élucidée par H. KERN, et sur celle de Talang Tuwo dont je crois avoir établi le sens, les trois articles en question n'apportent à ma traduction que des améliorations de détail qui ne modifient pas d'une manière essentielle le sens général (1). Il n'en va pas de même de l'inscription de Kĕdukan Bukit qui présente de réelles difficultés d'interprétation. Celles-ci sont dues, pour une part, à notre connaissance insuffisante d'une langue qui n'est attestée jusqu'ici que par quatre textes assez courts, et d'autre part à notre ignorance des événements auxquels le texte fait allusion — sans parler d'une fâcheuse lacune vers la fin du texte. Ce n'est pas du premier coup que l'on peut espérer saisir le sens exact d'un tel document. Si ma transcription et ma version ont, sur certains points, amélioré celles de M. VAN RONKEL, je ne me suis jamais flatté d'avoir épuisé le sujet : les réserves dont j'ai, dans mes notes, entouré certaines de mes traductions, en font foi. MM. R. A. KERN, FERRAND et WELLAN ont proposé diverses hypothèses que je me propose d'examiner, pour en retenir ce qui pourra aider à la compréhension de ce curieux document.

Son extrême brièveté m'engage à le reproduire une fois de plus :

Svasti Çrī.

Çakavarṣātīta 605 ekādaçī çuklapakṣa vulan vaiçākha ḍapunta hiyaṃ nāyik di sāmvau maṅalap siddhayātra.

Di saptamī çuklapakṣa vulan jyeṣṭha ḍapunta hiyaṃ marlapas dari mināṅa

---

(1) M. G. FERRAND a jugé bon de redonner une transcription de chaque texte et de refaire après moi un vocabulaire. Le sien n'apporte du nouveau qu'en matière de dialectologie malgache. Il critique (p. 83) ma transcription en ces termes : « J'ai rendu l'*anusvāra* par *ṅ* au lieu de *ṃ* pour mieux marquer la concordance du vieux-malais avec le malais moderne... J'ai remplacé le *v* de M. Cœdès par un *b*. Dans quelques rares cas, le *v* a été maintenu, parce qu'il répond à la semi-voyelle *w* du malais moderne. » Ma transcription est une translittération purement objective qui se propose de représenter un caractère ou un signe de l'alphabet sanskrit adopté par les Malais par un caractère ou un signe emprunté à l'alphabet latin. Le système de M. FERRAND qui aboutit à rendre par deux lettres latines différentes (*b* et *v*) le même caractère (*bulan vaiçākha*) et à rendre par une seule lettre latine pointée *ṅ* la nasale gutturale et l'*anusvāra* (*yaṅ, mināṅa*), ce système est contraire aux règles d'une saine et rigoureuse philologie.

tāmvan (1) *mamāva yaṃ vala dualakṣa daṅan ko — duaratus cāra di sāmvau daṅan jālan sarivu tlurātus sapulu dua vañakña dātaṃ di mata jap* (2) *sukhacitta.*

Di pañcamī çuklapakṣa vulan - - laghu mudita dātaṃ marvuat vanua - - - çrīvijaya jayasiddhayātra subhikṣa. (3)

Je vais maintenant prendre un à un, et dans l'ordre où ils se présentent, les mots et les locutions pour lesquels de nouvelles interprétations sont proposées.

— La date *11 vaiçākha 506* correspond, d'après les calculs du Dr. W. E. van Wijk (cité par Wellan, p. 363) au 13 avril 683.

— *Sāmvau.* Le Prof. Dr. J. Gonda, se fondant sur le Rāmāyaṇa javanais précise que ce mot désigne une jonque de haute mer (Wellan, p. 364).

— *Maṅalap siddhayātra.* J'ai traduit cette expression par « aller chercher la puissance magique » ; M. R. A. Kern a reproduit cette traduction (p. 511), et M. Ferrand a simplement remplacé « aller chercher » par « s'emparer de » (p. 273). Mais voici qu'un jeune savant hindou, M. Bahadur Chand Chhabra Shastri, dans une thèse soutenue à l'Université de Leyde (4), conteste l'exactitude de cette interprétation et nie que le mot *siddha* (ou *siddhi yātra* ait dans la littérature sanskrite le sens que lui donnent la plupart des auteurs européens. Monier-Williams rend en effet le mot *siddhiyātrika* par « one who makes pilgrimages to learn magical arts or to gain good luck or beatitude », alors que Böhtlingk le rendait plus simplement par « Glücksjäger ». En publiant l'inscription de Nhan-biểu, dans laquelle le mot *siddhayātra* revient deux fois à propos d'un voyage à Java, E. Huber l'avait traduit par « science magique » (*BEFEO.*, XI, p. 309). Déjà le Dr. R. C. Majumdar, dans son

(1) Ou *tāmvar.*

(2) Lecture douteuse.

(3) Le second *jaya* avait été omis par M. van Ronkel et par moi-même.

(4) *Expansion of Indo-Aryan culture during Pallava rule.* M. le Prof. Dr. J. Ph. Vogel a bien voulu me communiquer une copie dactylographiée de cette thèse qui contient des choses fort intéressantes. L'auteur y propose certaines corrections, dont plusieurs sont à retenir, aux précédentes lectures et traductions de quelques inscriptions sanskrites de la Péninsule Malaise (Kedah), de Java (Tuk Mas, Cangal), de Bornéo, du Champa (Võ-cạnh, Chợ-đình, Mĩ-sơn, etc.) et du Cambodge. Je n'ai pas à les discuter ici, l'ouvrage n'étant pas dans le domaine public. Je me borne à signaler deux points sur lesquels je suis en désaccord avec l'auteur.

M. Shastri croit que l'inscription de Wat Sema Mương, Ligor (qu'il continue à appeler stèle de Vieng Sa) commence avec la face que j'ai numérotée B. Je persiste à croire, pour des raisons paléographiques, que cette face est bien la seconde, et que le texte tronqué qui y est gravé est le début d'une inscription indépendante et inachevée. (V. à ce sujet mes remarques dans *Journal of the Greater India Society*, I, p. 64 et suiv.)

M. Shastri est convaincu que l'expression *viṣṇvākhyo* qui se trouve dans ce texte inachevé et que j'avais rendue par « ayant l'aspect de Viṣṇu » signifie « ayant nom Viṣṇu », et que le roi ainsi désigné doit être identifié avec le *Viṣṇuvarman* dont le nom est gravé sur un sceau en cornaline trouvé par M. Evans au cours de ces fouilles dans la région de Perak (*Journal of the Fed. Malay St. Mus.*, XV, pp. 89, 110, pl. xxxviii). Cette identification avec le Viṣṇuvarman du sceau de Perak n'est fondée que sur l'identité d'un nom trop répandu pour être bien caractéristique. L'écriture du sceau qui est du type à « box-head » semble nettement plus ancienne que celle de la stèle de Ligor.

Champa (pp. 11, 134) avait critiqué cette traduction comme « farfetched » et rendu l'expression *siddhayātraṃ samā* (ou *upā*)*gamat* par « was successful in his undertaking ». M. CHAND CHHABRA SHASTRI constate d'abord que dans les textes sur lesquels s'appuient BÖHTLINGK et MONIER-WILLIAMS, notamment dans le Pañcatantra, le mot *siddhayātrika* a un sens dans lequel n'intervient aucune idée de pouvoir magique. Ainsi, *vayaṃ siddhayātrikāḥ* (Pañcatantra, Harvard Or. Ser., II, p. 204) signifie d'après M. SHASTRI : « We are fortune-hunters ». Dans la Jātakamālā (ed. KERN, p. 88), *tasya paramasiddhayātrikatvāt Supāraga ity eva nāma babhūva* est rendu par « He, being always very lucky in sea-voyages, got the very name of Supāraga = Lucky-voyager ». M. SHASTRI retrouve le même mot avec le même sens dans la fameuse inscription du Mahānāvika Buddhagupta à Kedah, publiée autrefois par KERN d'après une mauvaise copie (*Verspr. geschr.*, III, p. 255), et dont il lit ainsi la fin d'après un bon estampage : *sarvveṇa prakāreṇa sarvvasmin sarvvathā sarvva... siddhayātrāḥ santu*, ce qu'il traduit par « By all means, in all, in all respects, . . . all. . . , be they successful in their voyage ». Que dans les textes sanskrits cités, dans l'inscription de Buddhagupta et même dans celle de Nhan-biểu, le mot *siddhayātra* n'ait que le sens assez banal que lui attribue M. SHASTRI, je le crois volontiers. Mais dans l'inscription de Palembang, le sens doit être beaucoup plus fort. On notera en effet que le mot *siddhayātra* y apparaît deux fois, au début et à la fin. Au début, le roi monte en bateau pour *mañalap siddhayātra*. J'ai traduit *mañaʼap* par « aller chercher ». M. R. A. KERN rapproche *mañalap* de sundanais *ñalap* (*bĕrkat*) « aller chercher la bénédiction émanant de quelqu'un (par ex. d'un pèlerin revenant de La Mekke), essayer de l'acquérir pour soi ». M. FERRAND traduit *mañalap* par « s'emparer de ». A la fin, une fois arrivé à son but, le roi fait le pays. . . *Çrīvijaya siddhayātra*. Ce mot qui marque ainsi le but du voyage que l'inscription a pour objet de commémorer doit signifier autre chose que « bon voyage ». S'il ne s'agit pas de magie, — et je ne tiens pas beaucoup à cette interprétation qui n'est pas très satisfaisante —, il doit s'agir de la réussite d'une entreprise, peut-être aventureuse, en tout cas assez importante pour mériter d'être exactement datée et commémorée par une inscription sur pierre.

— La date *7 jyeṣṭha* qui tombe 25 jours après la précédente, correspondrait au 8 mai 683 (WELLAN, p. 363).

— *Minãña*. M. R. A. KERN a définitivement identifié ce mot que je n'avais pas reconnu. Il signifie « embouchure, estuaire » dans divers dialectes indonésiens (p. 510). M. FERRAND l'a retrouvé à Madagascar (p. 316). M. P. MUS me le signale en cham sous les formes *laṃ-ñơ*, *laṃ-mơ-ñơ*, *laṃ-mơñ-ñơ*, dans lesquelles *la*(*ṃ*) pourrait être un préfixe.

— *Tāmvan* (ou *tāmvar*). Ce mot qui suit immédiatement *minãña* est malheureusement d'une lecture douteuse. M. VAN RONKEL l'avait lu *ham var* ; j'ai proposé *tāmvan* sous toutes réserves. M. FERRAND préfère *tāmbar* (p. 273), et il a peut-être raison. Se basant sur ma lecture, M. R. A. KERN se demande (p. 510) s'il n'y aurait pas à l'embouchure du Musi, la rivière de Palembang, un toponyme tel que Muara Tamban. M. WELLAN, qui connaît bien le pays, affirme qu'il n'y en a pas (p. 366). D'après cet auteur, *tamban* est attesté en moyen-malais avec le sens de « faire halte, se reposer », et la phrase serait à traduire : « Le roi quitta l'estuaire, fit halte (quelque temps), et conduisit son armée, etc. » Cette interprétation n'est pas très satisfaisante, car on comprend mal une halte au moment du départ. M. FERRAND (p. 323) rend *tāmbar* par « tous ensemble », en se basant sur le malgache. Toutes

ces explications resteront hypothétiques, tant que la lecture exacte du mot n'aura pas été précisée.

— *Dañan*. Pour des raisons phonétiques, j'avais cru devoir dissocier ce mot de la copule qui apparaît dans les autres inscriptions de Palembang sous la forme *dṅan*, et je l'avais traduit par « compagnon, suivant ». M. FERRAND (p. 308) préfère reprendre l'interprétation de M. VAN RONKEL et traduire ce mot par « et ». J'y vois d'autant moins d'inconvénient que le sens de la phrase n'en est pas sensiblement changé.

— *Pañcamī çuklapakṣa vulan*... En supposant que le mois dont le nom est perdu soit celui qui suit immédiatement *jyeṣṭha*, c'est-à-dire *āṣāḍha*, cette date tomberait près d'un mois après la date précédente. M. WELLAN trouve que c'est un temps bien long pour franchir la faible distance qui sépare l'estuaire du Musi du site de Palembang, même en tenant compte de la halte (*tāmban* ?) supposée plus haut, et il en conclut (p. 367) que la localisation de l'estuaire reste pour le moment aussi douteuse que celle du point où le roi monta en bateau pour commencer son voyage. Mais, en réalité, ce délai d'un mois n'est pas un obstacle suffisant pour écarter l'embouchure du Musi. Le texte dit que le roi quitta l'estuaire le 7 *jyeṣṭha* et arriva *di mata jap* (?) ; il ne dit pas que cette arrivée eut lieu le 5 du mois suivant (ou de tout autre mois, si le nom perdu n'est pas *āṣāḍha*), et il a pu s'écouler un temps plus ou moins long entre cette arrivée en un point que la lecture douteuse *jap* ne permet pas de localiser, et la date du 5... à laquelle le roi vint faire (*dātaṃ marvuat*) — sans doute au lieu où fut gravée l'inscription — quelque chose dont il va être question plus loin.

Cette date appelle une autre remarque qui a été faite par M. WELLAN. Même en supposant qu'il s'agisse bien d'*āṣāḍha* 605, elle n'est antérieure que de 9 mois au 2 *caitra* 606, date à laquelle l'inscription de Talang Tuwo relate la fondation du Jardin Çrīkṣetra par le roi Jayanāça : il y a beaucoup de chances pour que ce soit le même personnage qui ait fait graver les deux inscriptions, ainsi, d'ailleurs que je l'ai déjà indiqué (*BEFEO.*, XXX, p. 52).

— *Marvuat vanua*. . . *Çrīvijaya jayasiddhayātra subhikṣa*. Ceci est le passage crucial de l'inscription : il serait probablement très clair sans cette malheureuse lacune qui permet aux exégètes les hypothèses les plus ingénieuses. En 1924, M. VAN RONKEL avait traduit : « He made the fortress Çrīvijaya, richly endowed with the magic power of conquest ». Dans la première édition de son *Hindoe-Javaansche Geschiedenis* (1926, p. 119), M. KROM avait taxé cette interprétation de trop osée, et j'avais moi-même mis en doute en 1930 (*BEFEO.*, XXX, p. 37) que l'inscription de Kĕdukan Bukit mentionnât la fondation d'une forteresse ou de la capitale de Çrīvijaya. Séduit par les arguments de M. R. A. KERN en faveur de la traduction de *banua* par « cité », j'ai récemment [1] cru pouvoir donner mon adhésion à l'interprétation de M. VAN RONKEL, imitant en cela M. KROM, dans la 2ᵉ édition de son Histoire indo-javanaise (1931, p. 121).

M. FERRAND a adopté sur ce point une attitude extrêmement prudente et s'exprime ainsi (p. 276) : « M. R. A. KERN est disposé à traduire *marbuat banua* par 'là fut fondée une ville', mais il y a justement une lacune après ces deux mots, et il est toujours dangereux d'interpréter un tel passage. *Banua* peut sans doute se rendre

(1) G. CŒDÈS, *On the origin of the Śailendras of Indonesia*, Journal of the Greater India Society, I, p. 63.

par 'ville', mais dans le cas présent, la traduction par 'pays' est plus sage, en réservant l'avenir. Rien n'indique, du reste, que *banua* et *Çrīvijaya*, qui sont séparés par l'une des lacunes, soient en étroit rapport de dépendance ».

Je laisse à plus compétent que moi en linguistique indonésienne le soin de décider si, à la place du mot *marvuat* qui signifie « faire » dans son sens le plus général et le plus vague, on n'attendrait pas pour marquer la fondation d'une ville un mot ayant une signification plus précise. Mais pour *vanua*, il est permis d'affirmer que dans l'inscription de Kota Kapur, où il est comme ici associé au mot *subhikṣa*, il a le sens de « pays » et non pas de « forteresse » ou de « cité » : *Subhikṣa muaḥ yaṃ vanuāña parāvis* = « richesse pour tous leurs pays » (ou, selon M. Ferrand : « pour le pays tout entier »). Si, dans l'inscription de Kĕdukan Bukit, *vanua* a le même sens, et si *marvuat* n'a que le sens vague de « faire », l'hypothèse de la fondation d'une cité est à rejeter. D'ailleurs, même s'il s'agissait bien de la fondation d'une ville ou d'une forteresse, on ne saurait nullement en conclure que cette fondation marqua en même temps celle du royaume. Cette interprétation se heurte en effet au témoignage du *Sin t'ang chou* d'après lequel le Che-li-fo-che envoya des ambassades en Chine de la période *hien-heng* (670-673) à la période *k'ai-yuan* (713-741). Le texte ne s'exprimerait pas ainsi si la première ambassade était celle pour laquelle nous avons une date précise, celle de 695 qui tombe dans la période *tcheng-cheng* (BEFEO., IV, p. 334). On peut considérer comme à peu près certain que le Che-li-fo-che existait déjà avant 673, soit 10 ans avant l'inscription.

Pour remédier tant soit peu à la fâcheuse lacune qui suit le mot *vanua* et dont on ne connaît même pas l'étendue exacte, et pour déterminer quel est l'objet de l'inscription, il suffirait peut-être de savoir quelle fut la nature du voyage auquel elle fait allusion.

Pour M. Kern, le fait qu'il s'agit de gens hindouisés de langue malaise, venus en jonques de haute mer, prouve qu'il s'agit d'une expédition venue d'outre mer, probablement de la presqu'île de Malacca (p. 511).

M. Ferrand propose une tout autre explication. Partant de ce postulat que « nous sommes à peu près certains qu'il s'agit d'une expédition contre le Malāyu qui avait alors la prépondérance sur les autres états, sinon de l'île tout entière, tout au moins de la partie méridionale » (p. 274), il conclut : « Le Çailendra qui régnait alors à Palembaṅ voulait s'affranchir de la suzeraineté du Malāyu et devenir suzerain à son tour par la force des armes... Le roi part de Palembaṅ, sa capitale, et remonte le fleuve. C'est nettement le sens de *dari minãña*. Le voyage du roi, des 20.000 hommes et des 200 guides qui l'accompagnent, s'effectue par eau, pendant que 1.312 hommes prennent la voie de terre, peut-être pour protéger ou éclairer la flotte. Ils vont évidemment attaquer la capitale du Malāyu, mais les lacunes du texte ne permettent pas de préciser davantage » (p. 275-276).

M. Wellan, après avoir très justement fait remarquer (p. 372) que le départ de l'estuaire ne peut guère s'appliquer à un départ de Palembang qui n'est pas situé sur l'estuaire, affirme qu'il est absolument impossible (totaal onmogelijk) d'atteindre le Malāyu, c'est-à-dire Jambi, en remontant le Musi, et que même en supposant une expédition par mer, la montée en bateau s'étant effectuée à Palembang et le départ de l'estuaire ayant eu lieu à l'embouchure de la rivière de Jambi, la durée du voyage est hors de proportion avec les distances à parcourir. M Wellan, qui s'efforce de trouver à Palembang des lettres de noblesse, admet donc l'hypothèse de la « fondation de

Çrīvijaya » en 683 A. D., mais il paraît se résigner à ignorer le point de départ initial de l'expédition et la localisation exacte du fameux estuaire.

Au total, les travaux que je viens d'analyser apportent d'utiles précisions sur des points de détail. Quant à la question de savoir ce que commémore au juste l'inscription de Kĕdukan Bukit, voici comment elle se pose pour moi à l'heure actuelle :

La lecture incertaine du mot qui suit l'expression *di mata*, et la lacune irrémédiable qui suit le mot *vanua* laisseront toujours subsister un doute sur le sens de la dernière phrase. Tout ce qu'on en peut tirer de certain, c'est que Çrīvijaya bénéficia de la « réussite » que le roi alla quérir en s'embarquant. Si le point de départ fut Palembang, il ne peut guère s'agir que d'une expédition militaire ou d'un raid heureux : le roi monte en bateau à Palembang et, après une campagne de 25 jours, revient avec sa flotte à l'embouchure du Musi. Là commence, tant par terre que par eau, une marche vers la capitale à laquelle le roi, dans une cérémonie ayant eu lieu un mois (ou plus) après le retour à l'estuaire, confère la victoire, la réussite et la richesse acquises au cours de l'expédition.

Mais si l'embarquement eut lieu outre mer, il s'agit alors de l'arrivée, après 25 jours de voyage, d'un prince étranger accompagné d'un groupe d'immigrants assez nombreux qui débarquent à l'embouchure du Musi et atteignent, les uns par voie de terre, les autres par la rivière, le site de Palembang ; et ce qui se passa un mois (ou plus) après l'arrivée, serait, sinon la fondation d'une cité qui existait peut-être déjà, du moins l'établissement d'un nouveau pouvoir conférant à Çrīvijaya victoire, réussite et richesse.

La seconde hypothèse est plus romantique, la première est peut-être plus vraisemblable. J'ai la conviction que la question ne pourra être tranchée que par l'identification de *Tāmban* (ou *Tāmbar*) qui a toutes les chances d'être un toponyme.

G. Cœdès.

Inde et Bouddhisme.

Kern Institute, Leyden. — *Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1931*. — Leyde, Brill, 1933, in-4°, xi-210 pp., 4 fig., xii pl.

Triomphant des difficultés financières qui l'avaient obligée l'an dernier à réduire un peu le volume des articles originaux et le nombre des planches, l'indispensable Bibliographie de l'Institut Kern a retrouvé son visage de prospérité et paraît avec un texte augmenté d'un tiers et une illustration doublée. La réduction de la subvention du Gouvernement des Indes Néerlandaises a en effet été largement compensée par deux donations, l'une de S. A. R. la Princesse Juliana et l'autre de la fondation Rockefeller.

La bibliographie, proprement dite, toujours aussi exhaustive, s'est même augmentée cette année d'un dépouillement de la productic n japonaise qui rendra de très grands services. Les articles originaux qui constituent l'introduction sont aussi intéressants que variés. Le premier est consacré à l'identification par Sir Aurel Stein du site de la bataille entre Alexandre et Porus ; il a pour auteur un des plus actifs collaborateurs

de l'Institut Kern, le Dr. C. L. Fábri, qui eut la bonne fortune d'accompagner sur les lieux l'illustre explorateur. Le second article par A. Zieseniss, étudie une très curieuse sculpture çivaïte découverte aux environs de Bombay : elle remonte vraisemblablement au VIIe siècle et représente sept images de Çiva, groupées et étagées d'une façon qui rappelle certaines représentations du Grand Miracle, et qui combinerait les aspects de Çiva connus sous les noms de Pañcamūrti et Maheçamūrti. Parmi les autres contributions, je mentionnerai l'identification de divers bas-reliefs de Nāgārjunikoṇḍa par le Prof. J. Ph. Vogel, les fouilles sur l'emplacement du palais de Parākramabāhu I à Polonnaruva par M. S. Paranavitana, la restauration de Po Nagar de Nha-trang par M. J. Y. Claeys, une étude sur l'archéologie de Palembang par le Prof. N. J. Krom, et enfin une très utile liste des inscriptions achéménides classées par ordre géographique, par M. Kramers.

G. Cœdès.

J. Hackin. *L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I. Archéologie bouddhique. (Conférences faites à la Maison Franco-Japonaise, Novembre 1932-Janvier 1933).* Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1933, pet. in-4°, 81 pp., 45 pl., 61 fig. (Publ. de la Maison Franco-Japonaise de Tōkyō, série A, tome I).

Nul n'était mieux qualifié que M. J. Hackin pour condenser, sous une forme facilement assimilable, les résultats de dix années de recherches auxquelles il prit personnellement une si grande part. Ces conférences, d'une forme parfaite et abondamment illustrées, donnent la substance des travaux publiés précédemment par MM. Foucher, Hackin, Godard et Barthoux. La place de Haḍḍa et de Bāmiyān dans l'histoire de l'art gréco-bouddhique est précisée et les diverses influences hellénistiques et sassanides qui apparaissent dans les sculptures et les peintures provenant de ces sites sont finement analysées.

Une carte de la région et quelques plans schématiques des sites étudiés eussent heureusement complété cet intéressant volume.

G. Cœdès.

Robert Sewell. *The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history.* Published under orders of Government, by the University of Madras, edited for the University by S. Krishnaswami Aiyangar. Madras. Diocesan Press, Vepery, 1932, gr. in-8°, xiii-451 pp., 1 carte. (Madras University Historical Series, No. V.)

Ce livre est une chronologie de l'Inde du Sud fondée essentiellement sur l'épigraphie. Après une brève introduction sur les débuts de l'histoire générale de l'Inde jusqu'au commencement de l'ère chrétienne, l'auteur établit sa chronologie exprimée en dates *anno domini*, ce qui l'oblige naturellement à prendre position dans tous les

cas où la date est douteuse ou exprimée dans une ère dont l'origine est sujette à discussion. Cette chronologie commence avec les édits d'Açoka et se termine avec la proclamation de la reine Victoria comme Impératrice des Indes en 1876. Tous les faits importants sur lesquels l'épigraphie reste muette sont indiqués à leur place entre crochets. L'ouvrage donne ensuite des tables généalogiques des dynasties de l'Inde méridionale, ce terme devant être pris dans un sens très large, et se termine par un excellent index.

Ce livre est une œuvre posthume, dont le texte semble avoir été établi il y a une dizaine d'années, ce qui explique pourquoi dans l'introduction historique le nom de Mohenjo-dahro n'est même pas cité et pourquoi dans les tables généalogiques, Kaniṣka apparaît avant les Kadphises. M. Krishnaswami Aiyangar a bien ajouté quelques notes, mais dans plusieurs cas, au lieu de rajeunir le texte du regretté Sewell, elles marquent un recul très net. C'est ainsi, pour ne prendre qu'un exemple, que sous l'inscription de Rājendra Chola mentionnant la conquête de Çrīvijaya et de ses dépendances à propos de laquelle Sewell avait pris la peine de renvoyer à *BEFEO.*, XVIII, 6, en citant mes identifications, M. Krishnaswami Aiyangar ajoute (p. 66) cette note regrettable : « Kāḍaram or Kiḍāram or in another form Kaḻagam, all meant the same place and a suggestion has been made to identify them with Katra of Katraea in the east coast of Sumatra not far from the powerful kingdom of Śrī Vijaya at Palembang. The chinese knew of it at the time by names San-fo-Tsi, equivalent of Śrī Bhoja, and San-fu-Tsai, the equivalent of Śrī Vijaya, the kingdom of Palambang being known by two names viz., Śrī Bhoja or Śrī Vijaya ».

G. Cœdès.

St. Kramrisch. *Indian sculpture.* Calcutta, YMCA publ. House, 1933, pet. in-8°, xvi-240 pp., 50 pl. (The Heritage of India Series.)

Miss Stella Kramrisch s'est déjà fait connaître depuis dix ans par un Traité d'art indien (*Grundzüge der indischen Kunst*) et diverses contributions à *Rūpam*, aux *Wiener Beiträge zur Kunst und Kultur Asiens* et au *Handbuch der Kunstgeschichte* de Springer (vol. VI). Elle vient de fonder avec Abanindranath Tagore le *Journal of the Indian Society of Oriental Arts*, dont le premier numéro, daté de juin 1933, rappelle le *Rūpam* de Gangoly avec une meilleure présentation et une collaboration qui s'annonce supérieure.

Son livre sur la sculpture indienne frappe tout d'abord par une remarquable originalité dans l'illustration. Alors que la plupart des publications consacrées à l'art de l'Inde — et elles sont nombreuses — ont la fâcheuse habitude de reproduire indéfiniment les mêmes pièces, chefs-d'œuvre dont la vision trop souvent répétée finit par engendrer la satiété, Miss S. Kramrisch a su choisir 116 pièces qui, pour n'être pas toutes inédites, sont moins connues, mais tout aussi représentatives que le Buddha assis du Musée de Sārnāth ou la Trimūrti d'Eléphanta.

Le texte témoigne d'une large documentation et d'une parfaite connaissance des constituantes de l'art indien. Les thèses les plus hardies, telles que la filiation entre l'art de Mohenjo-Dahro et la sculpture Maurya, ou l'absence d'influence de l'art du

Gandhāra sur l'évolution de la statuaire indienne, sont présentées et défendues avec un réel talent. L'auteur n'a pas voulu, dit-elle, écrire une histoire de la sculpture indienne, mais plutôt montrer la permanence de certaines qualités spécifiquement indiennes sous la diversité apparente des productions de l'art indien dans le temps et dans l'espace, diversité dont il faudrait rechercher l'origine dans les grands mouvements ethniques ayant affecté la péninsule. Cette conception où l'on retrouve l'influence de Coomaraswamy et de Strzygowski s'exprime dans une langue qui n'est pas toujours d'une limpidité parfaite.

G. Cœdès.

Batakrishna Ghosh. *Les formations nominales et verbales en p du sanskrit.* Paris, Adrien-Maisonneuve, 1933, in-8°, 115 pp.

L'auteur passe d'abord en revue les substantifs, assez peu nombreux et souvent de sens obscur, dans lesquels l'élément *-pa* semble être un suffixe. Il étudie ensuite le rôle du phonème *-p-* dans la formation du causatif. La conclusion de l'auteur est que la relation entre les formes nominales et les formes verbales en *-p-* n'est pas sûre, et que « l'existence en indo-européen d'un suffixe en *-p-* reste incertaine, ce qui rend futile toute spéculation sur son origine ».

G. Cœdès.

Collection Emile Senart. Harṣa. *Ratnāvalī. Texte traduit* par Maurice Lehot. Paris, Les Belles-Lettres, 1933, pet. in-8°, xxvi-104 p.

La Collection Emile Senart serait-elle vouée à ne publier que des travaux posthumes ? Brillamment inaugurée par la *Chāndogya upaniṣad* d'Emile Senart dont il a été rendu compte ici (*BEFEO.*, XXX, p. 461), elle nous donne aujourd'hui une traduction de la *Ratnāvalī* qui « restera malheureusement l'unique témoignage des études poursuivies dans le domaine de l'indianisme par Maurice Lehot. »

Elève de Félix Lacôte, professeur au Lycée d'Aix, collaborateur de F. Brunot au tome VI de l'*Histoire de la langue française*, M. Lehot fait preuve dans sa traduction d'une connaissance parfaite du sanskrit et des prâkrits et d'un sentiment très fin des subtilités de la rhétorique indienne.

Le texte suivi pour l'édition est celui de Capeller. J'ai constaté avec plaisir que les éditeurs ont renoncé au système de transcription consistant à disjoindre les mots ou les termes d'un composé unis par le *sandhi*, système que j'avais critiqué dans *BEFEO.*, XXX, p. 462. L'introduction, qui donne une note sur le roi Harṣa et sur la *Ratnāvalī*, avec argument analytique, ainsi que les notes de la traduction, sont dues à la compétence de M. L. Renou.

G. Cœdès.

Sylvain Lévi. *Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra.* Paris, H. Champion, 1932, in-8°, 207 pp., 1 pl. (Bibl. de l'Ecole des Hautes Etudes, Sciences hist. et philol., 263e fasc.).

— *Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahākarmavibhaṅga) Textes sanscrits rapportés du Népal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pāli, en tibétain, en chinois et en koutchéen. Ouvrage illustré de quatre planches: Le Karmavibhaṅga sur les bas-reliefs de Boro-Boudour, à Java.* Paris, E. Leroux, 1932, in-8°, 271 pp., 4 pl.

— *Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkara et Karmavibhaṅga, publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le «tokharien».* Paris, Imp. Nat., 1933, pet. in-8°, 163 pp. (Cahiers de la Société Asiatique. Première série, II).

L'activité et la fécondité du maître des études indiennes semble croître avec l'âge. Voici, en deux ans, trois publications de grande envergure que seules pouvaient nous donner sa prodigieuse érudition bouddhique, son incomparable maîtrise du sanskrit et sa connaissance des dialectes de l'Asie centrale qu'il fut parmi les premiers à déchiffrer et à identifier.

Le premier de ces trois ouvrages est le complément naturel des deux traités fondamentaux du système Vijñaptimātra, la Vingtaine (*Viṃçatikā*) et la Trentaine (*Triṃçikā*) de Vasubandhu publiés en 1925 dans la même collection (Fasc. 245). En plus de la traduction, qui a bénéficié d'un séjour de l'auteur au Japon et des travaux de M. de La Vallée Poussin sur la *Siddhi* de Hiuan-tsang, le nouveau volume donne une analyse résumée du système «dans des termes plus aisément intelligibles au lecteur occidental», un historique de l'école adapté par M. Demiéville d'une notice japonaise de D. Shimaji, enfin la traduction d'une note chinoise sur l'*ālayavijñāna*, tirée du *Fan yi ming yi tsi*, traduction faite en collaboration avec Ed. Chavannes. Un vocabulaire des termes techniques employés dans les deux traités termine le livre. La traduction est faite dans le même esprit que celle du *Mahāyānasūtrālaṃkara*, c'est-à-dire que chaque terme philosophique sanskrit est rendu par une expression française forgée pour la circonstance, et qui pour les non-initiés n'a sur le terme sanskrit que l'avantage d'être composée de mots français. Mais ce serait une illusion de croire que cette simple transposition linguistique rend plus accessibles au «lecteur occidental» les termes techniques du bouddhisme: sans un long commentaire, «opérant» et «masse» sont aussi obscurs pour ledit lecteur que les mots sanskrits *saṃskara* et *skandha* qu'ils prétendent traduire.

Le *Mahākarmavibhaṅga* est ce texte sanskrit sur la rétribution des actes, découvert par M. S. Lévi au Népal en 1922, qui lui a servi à identifier les scènes sculptées sur les bas-reliefs du soubassement muré du Bara-budur (Cf. *Annual Bibliogr. of Indian Archaeol.*, 1929, p. 1). C'est dire la popularité dont il devait jouir dans le monde bouddhique, popularité qui est encore attestée par des parallèles en pāli et par les traductions ou adaptations en chinois, tibétain et koutchéen, reproduites en appendice à l'édition du texte sanskrit. L'appareil critique et le commentaire philologique ou même simplement explicatif, sont donnés en notes au texte: la traduction n'en comporte aucune. Pour le lecteur occidental, il serait plus commode d'avoir au

bas de la traduction tout ce qui se rapporte à l'interprétation du texte. Avec la richesse habituelle de documentation de M. S. Lévi, certaines de ces notes ont l'ampleur de véritables petites dissertations que le lecteur non sanskritiste ne saura à quoi rattacher.

Les *Fragments de textes koutchéens* appartiennent à l'Udānavarga et à deux textes apparentés et reproduisent les morceaux du *Karmavibhaṅga* déjà publiés dans le volume précédent : tous ces fragments proviennent des collections Pelliot, Stein, Hörnle, Berezowski. Leur intérêt n'est pas exclusivement linguistique. Dans l'introduction, M. S. Lévi remarque qu'à côté de « l'identité fondamentale des deux dialectes » (A = Karachar-Tourfan et B = Koutcha) existent de grandes divergences dans le vocabulaire de la religion et de la morale. « On est porté à supposer que les deux régions A et B ont été converties par des missions indépendantes, autonomes... Koutcha, dans une position géographique qui favorisait l'équilibre entre les forces de la Chine, et de l'Inde et du monde turc ; Karachar et Tourfan, en dehors de la sphère d'influence indienne, constamment disputées par la Chine et par le Touran qui les revendiquaient comme leurs avant-postes. » M. S. Lévi marque en outre l'importance dans ces régions du « facteur iranien et plus spécialement sogdien ». « La culture bouddhique indienne en A et B suppose à sa base une couche antérieure de culture iranienne... Il faut admettre que le plus ancien bouddhisme avait pénétré en Chine par des intermédiaires iraniens... Les missionnaires indiens ne sont venus qu'à la suite des Iraniens. » On voit l'importance des problèmes soulevés par l'étude philologique et linguistique de ces textes koutchéens (B) et de leur vocabulaire comparé à celui du dialecte A, dont MM. Sieg et Siegling ont récemment donné une grammaire, sous le nom de *Tocharische Grammatik* (Göttingen, 1931). En guise de préface, M. S. Lévi a reproduit son article *Le Tokharien* paru dans le Journal Asiatique (janvier-mars 1933) : il y rompt une lance avec les philologues allemands, et démontre que l'appellation « tokharien » est mal fondée.

G. Cœdès.

The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese by Baron A. von Staël-Holstein. Changhai, *The Commercial Press*, 1926, gr. 8° de XXVI-234-(2) p.

A Commentary to the Kāçyapaparivarta edited in Tibetan and in Chinese, par le même. Pékin, The National Library of Peking and the National Tsinghua University, 1933, 8°, XXIV-340 p.

Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta, by Friedrich Weller (Harvard Sino-Indian Series, I). Cambridge Mass., The Harvard Yenching Institute, 1933 [Imprimerie des lazaristes, Pékin], 4°, VI-252 p.

Le sūtra sanscrit est édité pour la première fois d'après l'unique ms. du IXe s., découvert près de Khotan vers 1900 et envoyé par Petrovskij, consul à Kachgar, à l'Académie des Sciences de Russie. Il est accompagné, section par section, en regard,

d'une version tibétaine à peu près contemporaine du ms. skr. et de quatre versions chinoises des IIe, IIIe, IVe et Xe s., dont la meilleure est celle des Ts'in. Ces versions se trouvent dans le *Kanjur*, Dkon-brçegs, VI, et dans le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 地, 12 et 6.

L'édition du commentaire attribué à Sthiramati (Ve s. *p. C.*) comprend une version tibétaine anonyme du *Tanjur*, Mdo JI, et la version chinoise de Bodhiruci 菩提流支, des Wei postérieurs : *Ta-pao-tsi king louen* 大寶積經論 (VIe s.), d'après le *Tripiṭaka* de Tōkyō, 暑, 10 (*Issaikyō*, XXVI, 1523). (Ne pas confondre le Sthiramati du commentaire avec le ou les Sthiramati postérieurs, ni le *Ta pao-tsi king* de l'édition avec celui en 120 *k.*, et traduit par le Bodhiruci 菩提流志 des T'ang !). Elle est munie d'une courte préface et de variantes. Comme l'édition du sūtra, elle est ponctuée.

Le présent index est tibétain-sanscrit et se distingue par une innovation notable, donnant en principe à la fois les mots et l'extrait du contexte où ils apparaissent.

Ces trois volumes composent un bon instrument d'étude, qu'une traduction annotée, un index sanscrit (ou sanscrit-pracrit ?) et un index des versions chinoises doivent rendre excellent. Il sera indispensable à ceux qui auront à s'occuper du *Kāśyapaparivarta* ou de *mahāyāna* primitif. Il est déjà tel qu'on pouvait l'espérer de l'éditeur du *Gaṇḍistotra* et du critique du *Brahmajāla sūtra*, et permet d'attendre avec confiance la suite des travaux entrepris par le *Sino-Indian Institute* de l'Université Harvard à Pékin (1).

E. Gaspardone.

Rao Sahib G. V. Ramamurti. *English-Sora dictionary*. Madras, Government Press, 1933, pet. in-8o, xv-257 pp.

En rendant compte du *Manual of the So:ra: (or Savara) language* du même auteur (*BEFEO.*, XXXII, p. 544), j'annonçais que celui-ci avait en préparation un dictionnaire du dialecte sora. Celui qu'il nous donne aujourd'hui, et qui doit être bientôt suivi d'un dictionnaire sora-anglais, est, comme il le reconnaît d'ailleurs lui-même, un lexique plutôt qu'un véritable dictionnaire : les exemples y sont peu nombreux et la principale préoccupation semble avoir été de donner un équivalent en dialecte sora de tous les mots anglais d'usage courant. Ce petit livre aura donc surtout une utilité pratique pour les fonctionnaires, colons et missionnaires habitant la contrée, ainsi que pour les indigènes cherchant à rendre dans leur langue des termes de la civilisation occidentale. Les linguistes comparatistes devront attendre la publication du dictionnaire sora-anglais.

G. Cœdès.

---

(1) Cf. Fr. Weller, *Das Sino-Indian Institute der Harvard University in Peking*, in *Asia Major*, IX, 4, 1933, p. 658-663.

Chine.

A. Mostaert et A. de Smedt, *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental.*

1re partie. *Phonétique.* — In : *Anthropos*, t. XXIV, 1929, p. 145-165, 801-815, et XXV, 1930, p. 657-669, 961-973.

2e partie : *Grammaire.* — *Asia Maior*, Suppl. au t. VII.

3e partie : *Dictionnaire monguor-français.* — Publications de l'Université catholique de Pékin, Pékin, 1933, gr. in-8o, xiv-521 p.

Le P. A. Mostaert, qui a déjà entrepris de faire connaître le dialecte des Mongols urdus du sud (*Anthropos*, XXI, 1926, p. 851-869, et XXII, 1927, p. 160-186), donne dans ces trois publications, en collaboration avec le P. A. de Smedt, une étude complète du dialecte mongol parlé au nord-est de la ville de Si-ning, dans le Kan-sou occidental (Naringuor). Langue de petits groupes épars entre des Tibétains et des Chinois, isolé de la langue commune comme le moghol d'Afghanistan avec lequel il offre, à côté de fortes divergences, maintes analogies, le monguor du Kan-sou a conservé des traits archaïques qui le rapprochent également du dahur des confins mongols-mandchous. Il a par exemple seul maintenu l'ancien *h* initial avec les dialectes du Kan-sou et le dahur, ainsi qu'un grand nombre de mots anciens perdus par les autres dialectes et même le mongol écrit. Sa phonétique, sa morphologie et son vocabulaire ont subi d'autre part une série de développements indépendants qui l'ont encore éloigné du tronc commun. Ses particularités les plus frappantes sont, pour la phonétique, un vocalisme propre, la tendance à la palatalisation et le déplacement de l'accent de l'initiale à la finale, avec, en résultats, des chutes de consonnes et de voyelles suivies de la création de groupes consonantiques nouveaux à l'initiale ; pour la morphologie, l'ignorance partielle de la conjugaison et de la déclinaison connues des autres dialectes, et, pour le vocabulaire, l'envahissement des emprunts aux langues qui l'entourent et le pressent : quelques mots turcs, mais surtout quantité de mots tibétains et de mots chinois, souvent en concurrence aux dépens des mots même usuels du monguor. Ajouter que ces dialectes sans écriture propre de populations en voie d'être assimilées par leurs puissants voisins semblent à la veille de disparaître, et l'on aura la mesure du double mérite des auteurs, à la fois sauveteurs et pionniers. L'étude descriptive est accompagnée où il faut de remarques comparatives; le dictionnaire a des exemples pour chaque article. Le seul regret vient de la dispersion où les difficultés du temps ont réduit les différentes parties de l'ensemble cohérent et considérable qu'est cette belle contribution à la dialectique mongole [1].

E. Gaspardone.

---

[1] Un court aperçu, bien fait, sur la position géographique et historique des Mongols du Kan-sou a été publié par le P. A. Mostaert, sous le titre de : *The Mongols of Kansu and their language* dans le *Bulletin* no 8 de la *Catholic University of Peking* (déc. 1931), p. 75-89.

Geological memoirs (Being the continuation of the Memoirs of the Geological Survey to be quoted as Mem. Geol. Surv. China) Series A. Number 11 : *Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China*, (82 Text figures, 3 tables and 6 Maps) by Davidson BLACK, TEILHARD DE CHARDIN, C. C. YOUNG and W. C. PEI. Edited by Davidson BLACK, Hon. Director Cenozoic Research Laboratory, National Geological Survey of China with a Foreword by WONG WEN HAO, Director of the National Geological Survey of China. Published by The Geological Survey of China (Under the Ministry of Industries and affiliated with the Academia Sinica) and The Section of Geology of the National Academy of Peiping. Peiping, May 1933.

A l'occasion du 5e Congrès scientifique du Pacifique et du 15e Congrès géologique international, tenus respectivement à Vancouver et à Washington, les éminents spécialistes, qui travaillèrent à Choukoutien décidèrent de publier un mémoire sommaire relatant leurs découvertes concernant le *Sinanthropus* [1] et d'y raconter aussi l'histoire cénozoïque de la Chine. Ce mémoire a donc été composé, non en vue du public instruit, mais pour être présenté à une assemblée de savants. Ils furent quatre à rédiger cette étude, MM. Davidson BLACK, TEILHARD DE CHARDIN, C. C. YOUNG et W. C. PEI. Davidson BLACK réunit les différents manuscrits en un tout homogène. On ne peut pas écrire le nom de ce savant d'une inestimable valeur, déjà illustre, sans un profond regret. La mort l'a frappé d'une façon foudroyante alors qu'il était debout dans son laboratoire, en blouse de travail. Il avait 49 ans. Il allait, sa connaissance profonde du Pléistocène chinois le lui permettait, entreprendre de vastes recherches dans la région des contreforts du Plateau asiatique [2] ; il songeait même à l'Afrique. Les fonds nécessaires étaient réunis. Tout était prêt, tout était prévu en détails, tant pour la partie matérielle que pour la partie scientifique de l'expédition. Dirigée par un tel homme, elle aurait pu donner des résultats capitaux pour l'histoire ténébreuse des débuts de l'humanité. Quelle perte !

Mais occupons-nous du compte-rendu des recherches faites à Choukoutien. Il se divise en trois parties : I. Les dépôts de Choukoutien et le cénozoïque de Chine le plus récent. II. Les restes du squelette du *Sinanthropus* avec une note sur les autres hominiens fossiles de Chine. III. Les restes de la culture du *Sinanthropus* avec un sommaire des cultures anciennes du Nord de la Chine.

Le village de Choukoutien est situé au pied de collines qui bordent à l'Occident la plaine de Hopei (fig. 47). Il est à 42 kilomètres au Sud-Ouest de Pékin (Peiping). Un embranchement met en rapport Choukoutien avec Liuliho, station du railway de Pékin-Hankow. En 1898, la grande ligne est en construction ; celle de Choukoutien, peu importante, fut exécutée avec les ressources naturelles trouvées sur place. En 1901, la voie ferrée principale est continuée jusqu'à Pékin. A partir de cette date, l'importance économique de Choukoutien augmente ; ses carrières fournissent

(1) Genre *Sinanthropus*, seule espèce *Sinanthropus sinensis*, synonyme *Sinanthropus pekinensis*, BLACK.

(2) TEILHARD DE CHARDIN, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 3-4, p. 426.

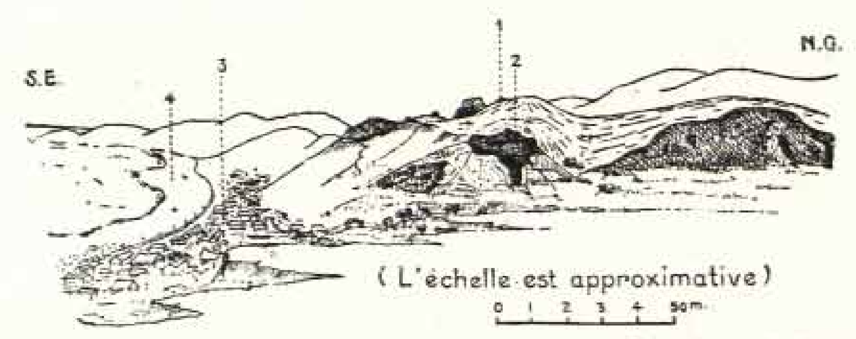


Fig. 47. — La localité 1 de Choukoutien (Dépôts de *Sinanthropus*), d'après un croquis du Professeur G. Barbour en 1929 (Mémoires de la Société Géologique de Chine, Séries A, nº 11, fig. 3). 1, Lame de travertin (altitude 160 m. environ). 2, Fissure inférieure (dans la localité 1) mise au jour par une carrière. 3, Village de Choukoutien. 4, Rivière.

une grande partie de la chaux et du granit nécessaires au district métropolitain. L'exploitation de ces carrières accrut l'aisance de la région, et permit la plus grande découverte préhistorique du siècle, celle du *Sinanthropus* et de son outillage.

Au point de vue physiographique, les collines de l'Ouest (Hsi Shan) représentent le bord oriental d'une plate-forme du Mesozoïque supérieur, profondément découpée, atteignant des altitudes de plus de mille mètres au-dessus du niveau de la mer. D'après les études géologiques, la masse de cette pénéplaine comprend principalement les termes suivants :

Sinian (Précambrien) : quartzites et calcaires siliceux ;
Cambrien : argile schisteuse ;
Ordovicien : calcaire épais ;
Carboniférien : schisteux ;
Grès *triasique* : conglomérat ;
Jurassique : schistes et grès avec beaucoup d'andésites fluides ;
Post-Jurassique : granites et porphyrites quartzifères.

Près de Choukoutien cette stratigraphie complexe est bien représentée. Le conglomérat jurassique métamorphique et les grès verts forment dans les montagnes le haut des ravins dans lesquels l'eau descend pendant la saison des pluies et alimente le lit desséché de la Rivière de Choukoutien. Un Paléozoïque inférieur forme l'anticlinal qui constitue, à Choukoutien, le pied des collines. Deux éléments principaux procurent le bien-être économique et offrent un grand intérêt pour le paléontologiste : du charbon, des ardoises carbonifériennes. Le paysan et le savant bénificient aussi de la chaux et des grottes (calcaires ordoviciens).

Fissures fossilifères de Choukoutien : l'exploitation dans la région du calcaire ordovicien a dégagé des poches, crevasses comblées peu à peu par un remplissage minéral auquel se sont mêlés des restes d'animaux. Plusieurs de ces fentes sont à 70 ou 80 mètres au-dessus du lit de la rivière. A la fin de 1932, onze d'entre elles avaient été découvertes et leur contenu fossilifère décrit. Celle connue sous le nom de *localité 1*, la seule où l'on ait trouvé des restes de *Sinanthropus*, a été pendant une partie de son histoire une vraie grotte. De l'étude des fossiles recueillis dans ces fentes, on peut conclure que la formation de Choukoutien est homogène et constitue une unité stratigraphique distincte.

Découverte du site et premières fouilles : quelques détails sont nécessaires pour faire connaître par quelles méthodes s'effectue un pareil travail et avec quelle lenteur se font les découvertes les plus importantes. Au printemps de 1918, personne ne soupçonne les trésors scientifiques enfouis à Choukoutien ; le Dr. Andersson visite cette localité. Les géologues et les paléontologues sont toujours attirés par les carrières ouvertures permettant d'étudier le sous-sol. L'attention du savant suédois est appelée par une des fissures ; les restes d'oiseaux et de mammifères qu'il y trouve l'autorisent à classer ce dépôt comme post-lœssique.

En 1921, le Dr. Andersson revient à Choukoutien en compagnie des Drs. Walter Granger et Otto Zdansky. Une conversation avec les carriers leur révèle l'existence d'un gîte fossilifère plus grand et plus riche, au N.-O. de la station de Choukoutien ; il sera connu plus tard comme *localité 1* (site du *Sinanthropus*). Pendant un examen du talus, un morceau de quartz, minéral étranger à ce l eu, tombe. Le Dr. Andersson, très surpris, se tourne vers ses compagnons et s'écrie d'un ton dramatique : « Ici gît l'homme primitif, maintenant il nous reste à le trouver. »

En 1921, pendant quelques semaines d'été, et en 1923, durant une plus longue période, le Dr. Otto Zdansky, poussé sans doute par une conviction scientifique inébranlable et peut-être aussi par la curiosité passionnée du chercheur, fouille les dépôts paléontologiques de la vaste poche (*localité 1*) qui n'était qu'une partie d'une ancienne grotte. Il y recueille, entre autres, une molaire usée d'un type hominien très primitif. Il rapporte une grande collection de fossiles étudiés ensuite à Upsala. On y trouve une seconde molaire analogue à la première. Ce fut un grand événement scientifique ; il ne s'agissait plus d'un objet apporté par l'homme primitif, mais d'un fragment provenant du squelette même, fragment bien menu, pésentant un aspect si archaïque, qu'on n'en connaissait pas de semblable. Il fallait trouver les mâchoires auxquelles se fixaient ces restes et les crânes auxquels s'articulaient ces mâchoires. Pareilles recherches comportaient l'examen de centaines, de milliers même, de mètres cubes de terrain, ce qui nécessitait des fonds considérables.

Le 22 octobre 1926, la découverte signalée dans une assemblée scientifique tenue à Pékin, cause une très grande impression ; le Service géologique de Chine, le département d'anatomie de Pékin et la fondation Rockefeller (qui fournit les fonds) établissent un programme comportant deux ans de fouilles dans le dépôt de Choukoutien.

Au printemps de 1927, un paléontologue, le Dr. Birger Bohlin, est engagé pour deux ans ; M. Li, chargé d'observations géologiques et paléontologiques, pour un an.

Les travaux commencent à Choukoutien en avril (fig. 48) ; on s'imaginait pouvoir fouiller le site entier en une saison ; c'était impossible, le volume des sédiments fossilifères étant très important. Les pluies estivales déterminent la fermeture du chantier, quand le Dr. Bohlin, qui travaille avec enthousiasme, trouve un très bel exemplaire, bien conservé, de molaire inférieure. Elle permet de fixer le genre *Sinanthropus*.

En avril 1928, les fouilles reprennent. Au Dr. Bohlin sont adjoints le Dr. C. C. Young et M. W. C. Pei (le Dr. Young remplace M. Li). De nombreuses dents de *Sinanthropus* sont recueillies, un grand fragment de mâchoire jeune. La découverte la plus importante est faite juste avant la clôture de la saison : un morceau d'une belle mandibule d'adulte, avec trois molaires en place.

Durant les campagnes de 1927-1928, environ 6.000 mètres cubes des dépôts de la grotte du *Sinanthropus* sont extraits. Plus de 1.000 caisses de fossiles sont transportées à Pékin. A la fin des deux ans, il est évident qu'une nouvelle période de travail est nécessaire. On convient de continuer et d'organiser un laboratoire de recherches

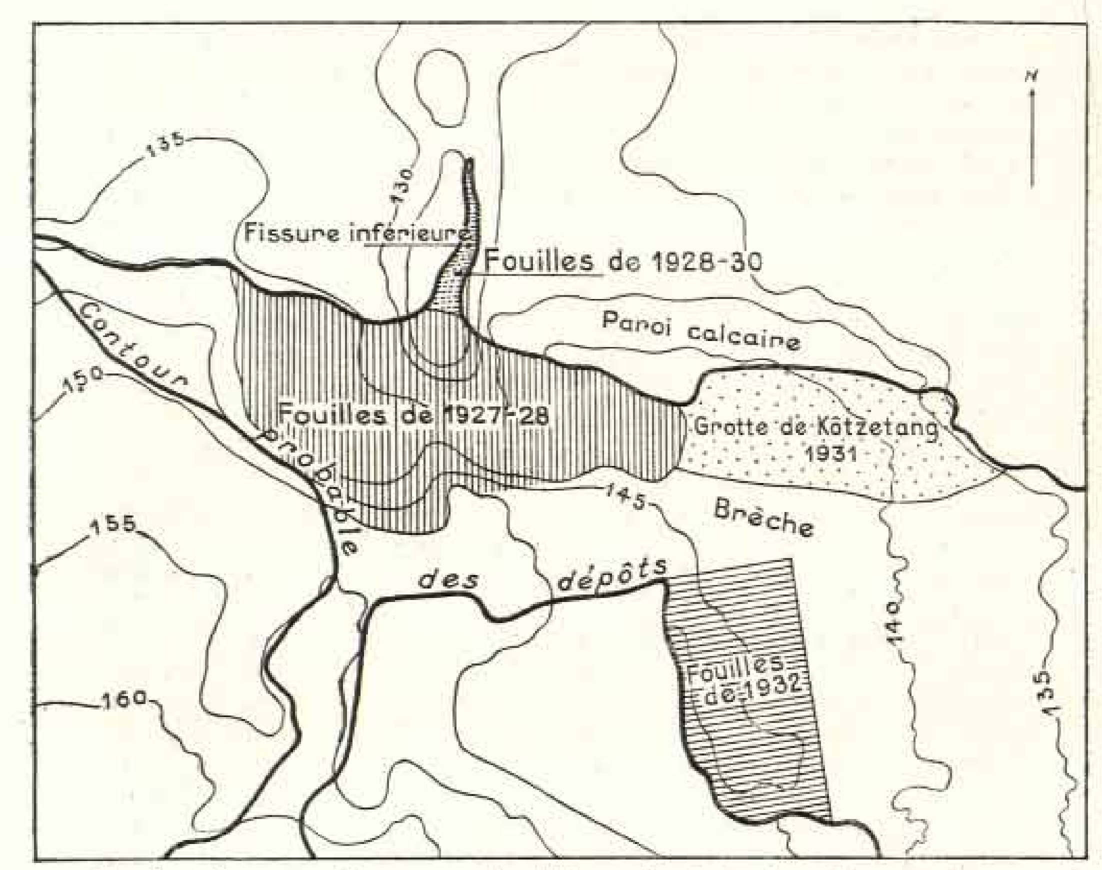


Fig. 48. — Fouilles de Choukoutien, localité 1, seul endroit où ont été trouvés des restes du *Sinanthropus*. Ancienne grotte, probablement, dans laquelle cet Hominidé a vécu des siècles et des siècles. Longueur et largeur présumées 175 m. et 50 m. (d'après la fig. 6, p. 15 du Mémoire).

cénozoïques, rattaché au Service géologique de Chine, amélioration capitale. Le tout est généreusement soutenu par la fondation Rockefeller.

En avril 1929, les fouilles reprennent. La saison s'achève par une précieuse découverte : M. Pei trouve un crâne conservé de *Sinanthropus* adolescent.

Connaître l'extension de la faune accompagnant le *Sinanthropus* et savoir si elle se rencontre aussi dans les contrées avoisinantes, est une question importante. En mars 1929, le P. Teilhard de Chardin, accompagné du professeur Barbour, fait une première exploration dans le Shansi central et, trois mois plus tard, dans l'Ordos, puis en Mandchourie. Le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young vont en Mongolie, avec l'expédition envoyée par le Muséum américain, dirigée par le Dr. Roy Chapman Andrews.

Pendant l'été 1929, la préparation des fragments osseux permet de restaurer un crâne de *Sinanthropus* adulte. Brillant résultat de longues et persévérantes recherches. En 1930, M. Pei trouve une demi-mâchoire juvénile de *Sinanthropus*.

En avril 1931, le plan des fouilles fut un peu modifié ; les dépôts septentrionaux avaient été creusés jusqu'à une profondeur de 20 mètres ; descendre plus bas présente de grandes difficultés matérielles et de graves dangers pour les coulis. Abandonnant les premiers champs de fouilles, on s'attaque aux sédiments enterrés dans la grotte

plus orientale de Kötzetang. Un horizon à instruments en quartz y est découvert. L'examen chimique montre une accumulation de charbon, preuve certaine que des feux avaient été allumés. Les opérations, dirigées par M. Pei, permettent de récolter des milliers d'instruments en pierre avec des restes de *Sinanthropus*.

En avril 1931, le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young font partie, comme géologues, de l'expédition trans-asiatique Citroën.

En été 1932, découverte d'une mandibule de *Sinanthropus*, adulte en apparence, avec de nombreux fragments de dents et une quantité d'outils en pierre.

En juillet et août 1932, le P. Teilhard de Chardin et le Dr. Young relèvent une aire étendue de dépôts importants cénozoïques dans le Shansi central et Sud-Est.

On voit avec quelle lenteur se firent les découvertes ; à la fin de chaque saison active, un progrès petit, mais certain ; ensemble ils ont permis de reconstituer fragment par fragment le crâne du *Sinanthropus*. Ces dépôts gisaient dans une aire que l'on désigne comme *localité 1* (fig. 48). Pendant des siècles, une énorme cavité, une très vaste grotte se trouvait là. Elle fut remplie peu à peu par un complexe formé en grande partie de brèches.

	Zones culturales
1-2. Brèche supérieure et travertin supérieur. 4 m. 50.	
3. Plafond écroulé, gros éboulis. 3 mètres.	
4-5. Couches cendreuses supérieures. Lits de cendres intercalés entre des lits d'argile sableuse. Microfaune abondante. Grands Mammifères plus rares : *Cervus megaceros* et autres Cervidés, Bison, Mouflon, Eléphant. Trois niveaux archéologiques, au sommet (*a*), au milieu (*b*) et à la base (*c*). 5 m. 90.	Zone A
Dans le niveau *a*, de nombreuses dents isolées de *Sinanthropus* ont été trouvées, ainsi que des fragments de mandibules et de crânes du même être et un os du carpe, semblable à celui des Hommes actuels *locus* (B).	
Du niveau *b* proviennent les deux molaires de Sinanthrope, recueillies successivement par Zdansky et Bohlin, ainsi que les fragments d'une mandibule (*locus* A)(1).	
6. Brèche fossilifère, formant plancher stalagmitique à sa partie supérieure. 8 mètres.	Zone B
7. Couches sableuses avec nombreux Ongulés (*Sus*, *Bubalus*, etc.) qui semblent avoir été apportés surtout par les Carnassiers. 6 m. 50.	
8-9. Couches irrégulièrement brèchoïdes, riches en Carnassiers (*Hyæna*, *Ursus*, Tigre) et Rongeurs (*Trogontherium*, *Hystrix*, *Arctomys*), 6 m. 50. On y a trouvé successivement six dents inférieures de Sinanthrope (*locus* C) et plusieurs dents ainsi que les fragments d'une calotte crânienne du même être (*locus* D).	Zone C
10-11. Travertin inférieur avec galets à la base. Rares fossiles, sauf dans la « grotte orientale » d'où proviennent le plus beau crâne de Sinanthrope (*locus* E) et des restes de Rhinocéros de Merck., etc. (2).	

(1) Pour simplifier, nous n'avons pas indiqué au lecteur les sept *loci* A B, C, D, E, F, G de la *localité 1*, termes désignant les différentes régions des chantiers.

(2) Nous empruntons cette liste, traduction littérale de celle du Mémoire sur Choukoutien (p. 17), à un article de M. Vaufrey (*Anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 121).

I. — Tableau des temps tertiaires supérieurs.

EUROPE [1]			CHINE	CYCLES (d'érosion et de sédimentation)
Günzien [2] Sicile (p. 61) Prégünzien	TERTIAIRE	Pliocène supérieur	Etages *Sanmen* (Barbour). Sédimentation. Graviers et dépôts fluvio-lacustres (lits à *Lamprotula*, lits de Nihowan: *Equus*, *Hipparion*, *Eucladoceras*) Argile rouge et rougeâtre (Zone B, avec *Siphneus tingi*). Tangshan et Nanyeli dépôts de fissures. N. B. Maximum de formation de graviers cénozoïques dans l'Ordos et la Mongolie. *Fenho* (Bailey Willis, emend. Barbour). Grande érosion. Creusement de plusieurs gorges importantes et formation de la « Plaine d'érosion du Gobi ».	Cycle III
		Pliocène moyen	Y (sans nom). Sédimentation. Terrasses de graviers le long du Hovangho et argile rouge. (Zone A avec *Prosiphneus intermedius*). X (sans nom). Erosion.	Cycle II
Pontien		Pliocène inférieur	*Paote* (Teilhard et Young). Sédimentation. Extensions des graviers et formation fluvio-lacustre dans le S. E. du Shansi. Argiles rouges avec *Prosiphneus* et *Hipparion richthofeni*, etc. N. B. Maximum des formations de graviers (depuis l'Eocène) autour du Shansi. *Tanghsien* (Bailey Willis). Erosion. Formation de la pénéplaine fondamentale.	Cycle I

(1) Equivalents hypothétiques des étages de la contrée de Choukoutien et des régions voisines.

(2) Dans le texte, le cycle III, Sanménien, dans une acception large, correspondrait au Prégünzien européen et s'étendrait jusqu'au Mindélien (Pléistocène inférieur). Dans notre tableau, le Günzien n'est pas à sa place; mais existe-t-il? (voir la note 1 du tableau suivant).

II. — Tableau des temps quaternaires.

EUROPE Equivalents hypothétiques des étages de la contrée de Choukoutien et des régions voisines.			CHINE Etages			CYCLES (d'érosion et de sédimentation)
					Panchiao (Andersson) Erosion	Cycle moderne
Quaternaire ou Pléistocène	Supérieur	Würmien (Equivalent ?) (Mémoire, p. 61). (R. Würm., bassin du Danube).	Quaternaire ou Pléistocène	Supérieur	*Malan* (Andersson). Sédimentation. Age lœssique : *Lœss* de de Chine et sables Mongolie Sjara-osso-gol et Sungari, faune (*R. tichorhinus, Bos, Elaphus...*) *Chingshui* (Barbour). Erosion	Cycle V
	Inférieur	Mindélien, dernière phase (Equivalent ?) (Mémoire, p. 61). (Mindél., bassin du Danube).		Inférieur	*Choukoutien* (Teilhard et Young). Sédimentation. Argile rouge et rougeâtre (Zone C, avec *Siphneus fontanieri*). Terrasses de sable le long du Fenho inférieur. *Sinanthropus*[2] dans les dépôts des fissures. Z (sans nom). Erosion.	Cycle IV [1]

---

[1] D'après M. Vaufrey (*L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 123) : « .... le quatrième cycle, celui de Choukoutien, peut être considéré comme mindélien (ou, tout au moins, rissien, si le Günzien, comme on le croit volontiers aujourd'hui, n'existe pas). »

[2] La faune qui accompagnait le Pithécanthrope a été attribuée au Pliocène supérieur à *Elephas meridionalis*, temps *déjà quaternaire* (Boule, *Les Hommes fossiles*, 1e éd., p. 98).

III. — Tableau du quaternaire européen.

		Formations (2)		Caractères paléontologiques (1)	Divisions archéologiques (1)	Hommes fossiles (1)
Holocène ou actuel		Alluvions récentes. Tourbières.		Espèces actuelles.	Métaux { Fer, Bronze, Cuivre } Néolithique. Azilien (transition).	*Homo sapiens.*
	Supérieur	Dépôts supérieurs des grottes. Lœss supérieur. Climat froid et sec. Steppes et toundras. Phase post-glaciaire.	Quaternaire ou Pléistocène	Faune de steppes. Epoque du Renne. Faune de toundras.	Paléolithique supérieur { Magdalénien. Solutréen. Aurignacien.	Race de Chancelade. Race de Cro-Magnon. Race de Grimaldi.
	Moyen	Dépôts inférieurs des cavernes. Lœss inférieurs. Climat froid et humide. Phase glaciaire.	Quaternaire ou Pléistocène	Epoque du Mammouth (*El. primigenius*) *Rhinoceros tichorinus*).	Paléolithique inférieur { Moustérien.	Homo neanderthalensis (3).
	Inférieur	Anciennes alluvions des cavernes. Alluvions des terrasses. Grande phase interglaciaire. Climat doux.	Quaternaire ou Pléistocène	Epoque de l'Hippopotame. *Hipp. amphibius. El. antiquus. Rhin. Mercki.*	Paléolithique inférieur { Acheuléen. Chelléen.	Homo Dawsoni. Homo heidelbergensis.
		Phase glaciaire.				
Pliocène	Supérieur	Alluvions des plateaux. Grande phase interglaciaire.	Tertiaire	Epoque de l'Eléphant méridional. *Elephas meridionalis. Rhinoceros etruscus. Equus Stenonis.*		
Pliocène		Grande phase glaciaire.	Tertiaire			

(1) D'après M. Boule, in R. Furon, *La Préhistoire*, p. 41.
(2) Furon, *loc. cit.*, p. 40.
(3) Quant à l'*Homo neanderthalensis*, tout porte à croire qu'il remonte à une époque plus reculée que le Pléistocène moyen (M. Boule, *Les Hommes fossiles*, p. 244).

Ce complexe (p. 1019) s'est durci en une seule masse ; le sommet originel a été emporté par des érosions ; le sommet actuel atteint la crête de la colline. Ce dépôt paraît mesurer, de l'Est à l'Ouest, 175 mètres environ et du Nord au Sud 50. Jusqu'à présent, *les restes du Sinanthropus n'ont été trouvés que dans cette masse.*

Une étude stratigraphique et physiographique du dernier cénozoïque dans le Shansi, le Shensi N., le Honan N. et le Kansu, a permis d'établir les tableaux ci-joints auxquels nous ajoutons quelques renseignements accessoires sur la chronologie des temps préhistoriques en Europe, concordances hypothétiques. Le lecteur aura ainsi sous les yeux un ensemble de données qui le guideront, lui permettront de placer correctement les étages tertiaires et quaternaires et les cycles d'érosion et de sédimentation (tableaux I et II de la présente étude).

Pour en revenir à la contrée même de Choukoutien, la sédimentation a été intense pendant le Paote et le Sanmen (p. 50 du Mémoire, fig. 28 ; argile rouge), bien plus faible pendant le Choukoutien (encore des argiles rouges) et le Malan (lœss).

Les observations paléontologiques, stratigraphiques et physiographiques ont permis les conclusions suivantes relatives aux formations de Choukoutien :

1° Les dépôts fossilifères de Choukoutien représentent un cycle physiographique parfaitement distinct et une faune bien caractérisée (tableau II).

2° Ils sont plus anciens que le Pléistocène supérieur (lœss) et plus jeunes que le Pliocène le plus récent (Sanménien) (tableau I).

3° Ils présentent d'étroites similitudes avec le Sanménien : par d'importants caractères de la faune (ni *Elaphus*, ni *Bos* ; tandis que *Hyæna*, *Machairodus*, *Rhinoceros* et Ovibovidœ sont du type sanménien) ; par leur faciès (argiles rouges et rougeâtres encore là maintenant) ; par les grands changements physiographiques survenus avant le Lœss (par exemple, abrasion du sommet des collines de Choukoutien).

4° Mais d'un autre côté, ils ressemblent aux dépôts du Lœss par les caractères suivants : apparition de nouveaux éléments dans la faune (*Euryceros*, *Bubalus*, etc.), par la disparition des types archaïques de Nihowan ; par certaines conditions physiographiques qui font pressentir la topographie lœssique.

5° A présent les dépôts choukoutiens représentent les seules vraies formations pléistocènes prélœssiques reconnues dans l'Asie orientale.

Mais correspondent-elles à tout le Pléistocène inférieur et moyen ? La question reste en suspens.

La tentative de corrélation approximative suivante nous (les auteurs du Mémoire) paraît acceptable (tableaux I et II de la présente étude) : inférieur, cycle IV (périodes d'érosion et de sédimentation de Choukoutien), avec les phases finales du Mindélien d'Europe. Le Pliocène supérieur (Sanménien), cycle III, des temps prégünziens [1] aux mindéliens.

6° Il semble improbable qu'il y ait eu des relations entre les cultures paléolithiques de l'Europe occidentale et celle de Choukoutien. Durant deux périodes à Choukoutien, la technique de la taille de la pierre paraît s'être perfectionnée. Cela est peut-être dû au meilleur choix des matériaux. Il est probable, mais non certain, que l'industrie lithique de Choukoutien suivit en partie, si ce n'est en totalité, un lent développement autochtone. N'oublions pas que la grande grotte de Choukoutien dut être occupée par la communauté du *Sinanthropus* pendant des siècles et des siècles.

---

(1) Voir la note 1 du tableau II.

7° Le climat était plus doux au temps du *Sinanthropus* que maintenant.

Les fossiles trouvés à Choukoutien, dans les dépôts de la *localité 1*, constituent une bizarre et hétérogène collection de types qui est due en partie à une lente accumulation artificielle de restes provenant de l'homme et de carnivores. Ce curieux mélange sert cependant à indiquer une région aux paysages variés. Animaux de marais ou de rivière (*Trogontherium*, *Lutra*, *Bubalus* et aussi probablement *Euryceros*), aussi bien que les habitants des montagnes forestières ou rocheuses (Carnivores, Sika, Daim, Mouton, etc.) sont nettement dominants et s'adaptent bien à la topographie de la région. Au contraire, quelques formes, comme la marmotte, le chameau, les antilopes et l'autruche, ne semblent pas être à leur place. C'étaient, selon les probabilités, des voyageurs ayant cheminé à travers la plaine, venant des steppes de l'Ouest, derrière les montagnes ; nous admettons que la plaine elle-même était la steppe, élevée considérablement au-dessus du niveau actuel.

C'est cet ensemble de faunes qui prouve un climat plus doux et plus humide que le climat actuel. Indications qui ont été fournies en outre par l'étude (encore en cours) des graines et des restes de bois des associations culturales de la *localité 1*. Avec les coquilles de mollusques on n'obtient aucun résultat net.

8°. A cette période quelques échanges avec le Sud eurent certainement l eu : arrivée au Nord du *Bubalus*. Ce fait ne procure pourtant pas un argument solide pour prouver que le *Sinanthropus* descend du méridional *Pithecanthropus* ; l'Hominien de Trinil a une dentition trop hautement spécialisée pour avoir été l'ancêtre de celui de Choukoutien.

Signification paléontologique de la faune de Choukoutien. L'examen de la faune de la *localité* 1 permet de faire les observations suivantes : les formes archaïques de Nihowan, éteintes ou non, représentées à Choukoutien, sont : le grand *Mustela*, l'*Elasmotherium*, Chalicothéride, *Hipparion*, *Eucladoceras* et *Rusa Daim* ; *Ochotonoïdes* et *Siphneus tingi*.

Formes de Nihowan encore présentes à Choukoutien et absentes dans le Lœss (Sjara-osso-gol) : *Machairodus*, *Hyæna cf sinensis*, *Equus sanmeniensis*, *Rhinoceros cf mercki*, Ovibovidœ.

Formes du Lœss absentes de Nihowan, mais déjà présentes à Choukoutien : *Cyon*, *Siphneus cf fontanieri*, *Euryceros*, *Bubalus*.

Formes du Lœss absentes de Choukoutien : *Hyæna spelæa*, *Equus hemionus*, *Cervus elaphus*, *Bos primigenius*.

Formes présentes dans les trois formations (Nihowan, Choukoutien et Lœss, tableaux I et II du présent travail) : *Canis* (*Nyctereutes*), *Meles*, gros *Camelus*, *Gazella*, *Spirocerus*, *Bison*, mouton à grosses cornes.

En prenant les faits en détails, les types de Choukoutien, dans beaucoup de cas, sont nettement différents de leurs formes correspondantes de Nihowan et de Sjara-osso-gol, étant moins primitives que les premières et moins avancées sous quelques rapports que les dernières ; la faune Choukoutien se place exactement, au point de vue de l'âge, entre le Pliocène le plus récent (Nihowan, tableau I) et le Pléistocène supérieur (Sjara-osso-gol, tableau II) ; ce n'est pas aisé de décider auquel des deux il se rattache le plus étroitement. La formation peut être considérée, au sens large, comme étant d'âge Pléistocène inférieur.

Voilà le résumé de la première partie écrite par le P. Teilhard de Chardin.

La seconde, rédigée par Davidson Black lui-même, comprend surtout la description des restes du squelette du *Sinanthropus*. Voici les conclusions de cette étude :

Denture : Molaire : les tubercules et les sillons de la couronne du *Sinanthropus* sont du type *Dryopithecus* généralisé de qui dérivera, avec de légères modifications progressives, le type hominien moderne.

Tous les spécimens de la troisième molaire supérieure du *Sinanthropus* montrent des distinctions évidentes dans la fusion (1) de la racine et la réduction des dimensions de la couronne. D'autre part, tandis que les dernières molaires inférieures présentent une diminution de taille, elles sont au contraire plus développées, mais à un plus faible degré, que les secondes molaires. Dans le *Sinanthropus* cette tendance évidente de la troisième molaire aux variations semble marquer un stage d'évolution relative dans le groupe hominien et un rattachement au type survivant des temps modernes.

Dans les molaires du *Sinanthropus*, les régions de la racine et du corps sont également bien développées ; la dernière toujours grande en proportion de la couronne.

Le développement de la partie supérieure de la cavité pulpaire des molaires, plus grande que chez l'homme moderne et chez les Anthropoïdes, est un cas bien défini de *mégaphanisme* (2). Ce caractère mégaphanique représente peut-être un caractère hominien primitif, précurseur du type néanderthaloïde.

En comparaison avec la spécialisation de la molaire supérieure (3) du *Pithecanthropus*, celle du *Sinanthropus* est manifestement une généralisation du type hominien ; sa dérivation d'un prototype *pithecanthropoïde* est impossible, tandis que l'inverse peut être le cas.

Mandibule. Excepté pour la région symphysienne, l'aspect général de la mâchoire inférieure des *Sinanthropus* jeunes et adultes est nettement néanthropique. La courbe de l'arcade dentaire, la forme et la relation de la région condylaire, sont essentiellement de type moderne, quoique, à en juger par la force et la forme de la branche horizontale, la force était évidemment distribuée autrement que chez l'homme moderne. D'autre part, la symphyse qui est à présent connue en entier, mais seulement dans le stade juvénile, est d'un type très archaïque, rappelant, sous beaucoup de rapports, cette région chez les anthropoïdes. La présence de multiples foramens dans la mandibule du *Sinanthropus* doit être interprétée comme un arrêt de cette forme et une généralisation archaïque commune aux hominiens et aux anthropoïdes.

Crâne. Donnons d'abord les caractères les plus saillants du crâne figuré ici (fig. 49 = fig. 44 du Mémoire), crâne d'adolescent, trouvé dans le *locus* E : le torus superorbitaire, hautement développé et proéminent, la région frontale basse, mais relativement bien pleine, l'occiput proéminent et le torus occipital ; le contour en pente de la région médiane pariétale, avec les éminences pariétales bien localisées. Le contour piriforme ou pentagonal arrondi du crâne, derrière le torus orbital et la signification particulière de la région temporale. Tout est évidemment réduit à l'échelle de l'illustration.

---

(1) Tendance à la fusion des racines.

(2) En opposition avec le *taurodontisme* où la partie la plus vaste de la cavité dentaire se trouve dans les racines.

(3) Il ne faut cependant pas oublier que nous ne connaissons qu'une *seule dent* du Pithécanthrope.

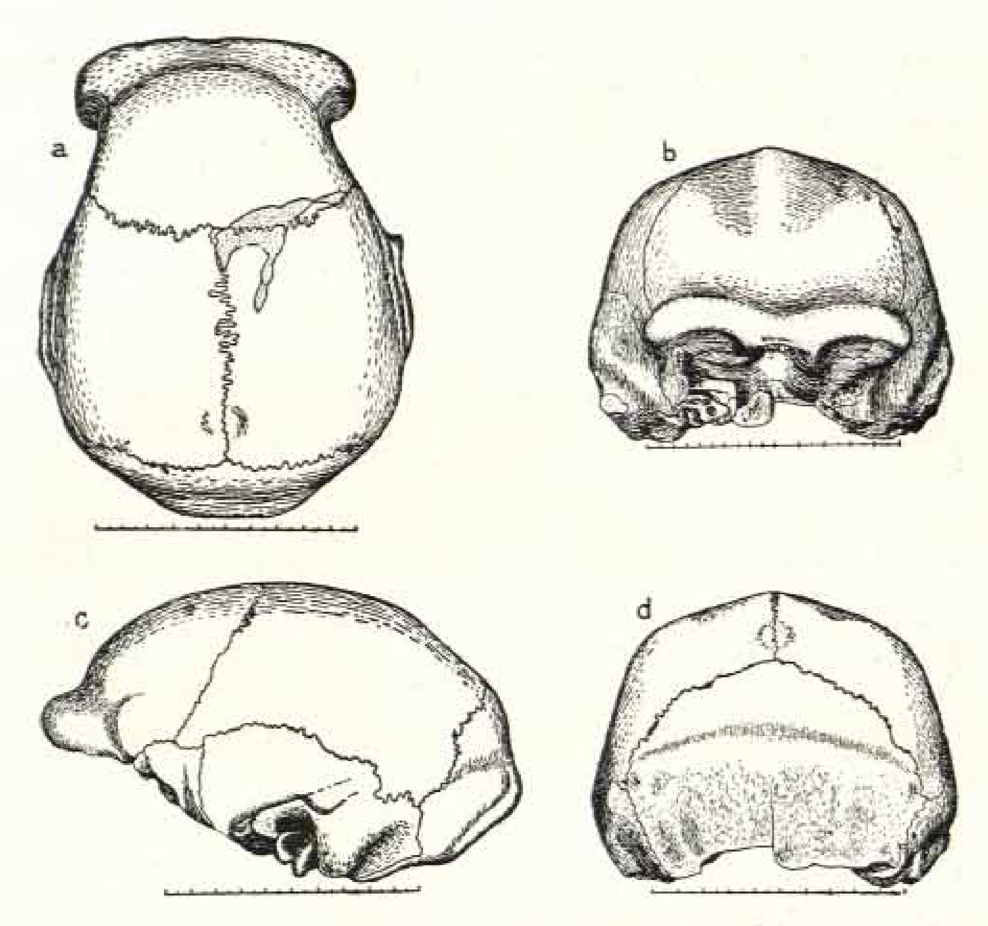


Fig. 49. — Crâne de *Sinanthropus* adolescent (découvert par M. C. Pei le 4 décembre 1929). *a*) Norma verticalis ; *b*) Norma facialis ; *c*) Norma lateralis dextre ; *d*) Norma occipitalis (Mémoire, fig. 44). Ces dessins, faits au dioptographe, montrent les seules parties connues (avec la mandibule) de la tête osseuse.

Parmi les éléments du crâne, les os temporaux offrent un intérêt spécial ; ils montrent une évolution progressive dans la direction du type moderne (région glénoïde) et une belle généralisation morphologique hominienne (élément tympanique). Dans le premier, comme dans la région du condyle de la mandibule, la morphologie est essentiellement moderne. D'autre part, la région tympanique du *Sinanthropus* a une morphologie si généralisée qu'elle est entièrement semblable à celle de la branche hominienne.

Les crânes adolescents et adultes de *Sinanthropus* sont tout à fait de même type, différant l'un de l'autre par des points peu importants, inégalité d'âge et aussi de sexe. Le crâne du *Sinanthropus* représente un type hominien qui diffère d'une part de l'homme moderne, de Néanderthal ou du Rhodésien, et de l'autre des anthropoïdes.

Des moulages endocraniens (1) ont été faits. Voici quelques-unes des observations les plus intéressantes : le développement extraordinaire de la portion operculaire, région frontale inférieure du côté gauche, dans le *Sinanthropus*, doit être noté d'une façon particulière ; car dans le cerveau moderne cette localité est connue comme étant le centre moteur du langage.

Le développement particulier de la circonvolution de Broca dans le cerveau du *Sinanthropus* porte à croire, avec une forte évidence, que cette forme était réellement pourvue d'un mécanisme cérébral pour l'élaboration du langage articulé.

Cependant cette opinion peut être discutée : « On est aujourd'hui d'accord pour admettre que les lobes, avec les limites que leur attribuent conventionnellement les anatomistes, sont loin de correspondre exactement à des départements physiologiques » (Boule, *Les Hommes fossiles*, 1re éd., p. 232). « Chez l'homme de Néanderthal, la troisième circonvolution frontale, très nette, avait un large cap, mais elle était beaucoup plus simple que chez les hommes actuels », etc. (Boule, p. 235). Plus loin : « Il (*Homo neanderthalensis*) n'avait sans doute qu'un rudiment de langage articulé » (Boule, p. 237). La capacité cérébrale de l'exemplaire de l'*Homo neanderthalensis* de la Chapelle aux Saints était de 1.600 centimètres cubes (Boule, p. 230), individu peut-être exceptionnel.

Malgré les ressemblances qui ont pu être observées entre les crânes de *Sinanthropus* et de *Pithecanthropus*, les comparaisons craniographiques et craniométriques montrent que dans beaucoup de traits importants, les deux formes diffèrent largement l'une de l'autre, le crâne du *Sinanthropus* étant un type d'une réelle généralisation, mais progressive, tandis que celle du *Pithecanthropus* est à la fois spécialisée et conservatrice (2).

---

(1) On avait d'abord donné comme capacité cranienne du *Sinanthropus* plus de 1.000 centimètres cubes. Maintenant on reconnaît qu'elle est de 964,4. avec une marge d'erreur de + 27 centimètres cubes. D'après Davidson Black, 1.000 + 50 (Mémoire, p. 94).

Dubois donne les volumes, calculés peut-être antérieurement, de deux cerveaux : *Sinanthropus* I : 918 ; crâne du *Sinanthropus* II : 1.150. (D'après Valois, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 3-4, p. 349. Compte-rendu bibliographique, Dubois, *The shape and the size of the brain in Sinanthropus and in Pithecanthropus*).

Avec différents exemplaires de l'homme de Néanderthal, M. Boule (*loc. cit.*, p. 230) a calculé les chiffres suivants :

Néanderthal. . . . . . 1.408 centimètres cubes.
La Quina . . . . . . 1.367 — —
Gibraltar . . . . . . 1.300 — —

Voici quelques nombres relatifs à l'homme actuel :
Parisiens . . . . . 1.550 ; Esquimaux . . . . . 1.646.

Ces résultats peuvent surprendre, répétons, après M. Boule (*loc. cit.*, p. 231), que le volume de l'encéphale « ne saurait donc être pris comme critérium de la valeur intellectuelle d'un être humain. . . . . . . » « Un petit chronomètre est supérieur à un grand réveil et les grosses têtes ne sont pas toujours de fortes têtes ». Pour celle du Pithécanthrope, on reconnaît 900 (Vaufrey, *L'Anthropologie*, t. XLIV, nos 2 et 3, p. 125).

(2) Black définit (p. 105) d'une façon originale les termes : généralisé, spécialisé, évolution progressive. Si l'on considère les caractères d'un cube, d'un cylindre et d'une sphère, chacun du diamètre d'un pouce, le cube est le plus généralisé, car théorique-

La forme vraiment humaine du *Sinanthropus* vient d'être démontrée sans qu'un doute soit possible. Le *Sinanthropus* était-il un homme véritable ? Davidson Black répond qu'il était d'un type certainement humain, une représentation hominienne d'un genre ou d'une espèce appartenant à la famille des *Hominidæ* (1).

Voilà en résumé la seconde partie d'une importance capitale, puisque Davidson Black tranche deux très graves questions : le *Sinanthropus* ne peut descendre du *Pithecanthropus* ; le *Sinanthropus* est un *Hominidæ*.

La troisième partie est due au P. Teilhard de Chardin ; elle traite de l'industrie du *Sinanthropus* ; un sommaire des anciennes cultures de la Chine septentrionale suit. Fait intéressant, les fouilles furent exécutées pendant les trois premières années dans les parties les moins riches au point de vue cultural des dépôts. En avril 1931, la présence indubitable d'instruments humains est reconnue. Les découvertes de la grotte de Kotzetang font comprendre les conditions archéologiques du site.

Les zones culturales sont, pour plus de commodités, indiquées comme A (la plus récente), B et C (voir ici la liste, p. 1019). En dehors de ces trois zones, les instruments sont distribués avec irrégularité dans les sédiments de la brèche. Dans la zone C, l'inférieure, on rencontre le plus grand nombre d'outils.

Là ont été découverts, dans une surface de 160 mètres carrés, plusieurs milliers de petits fragments de pierre et plus d'une centaine de morceaux taillés ou galets intacts de roches étrangères. Ils étaient en grès vert (sédiment jurassique métamorphisé) et aussi en quartz provenant de veines de pegmatite dans le granite et exceptionnellement de quartzite ou de quartz de roches porphyriques. Les fragments les plus petits sont en cristal de veine à l'exception de rares pièces faites en un beau cristal de roche. Peu de bons instruments en calcaire. Les galets de quartz et de pierres vertes étaient trouvés aisément par les habitants de la grotte de Choukoutien dans le lit de la rivière voisine. Mais les cristaux de quartz avec leurs facettes parfaitement conservées, avaient été probablement apportés des massifs granitiques qui se dressent à quelques kilomètres au Nord, à l'Est et au Sud de la grotte.

Comparés à l'énorme quantité de pierres cassées récoltées dans la zone C, le nombre des spécimens suffisamment travaillés pour être désignés comme instruments est très rare, pas plus de 150. D'un autre côté, le caractère souvent mal défini de ces pièces, combiné avec la manière irrégulière dont se casse la roche, rend leur étude et leur figuration particulièrement difficiles.

---

ment, en le faisant tourner, on obtient un cylindre d'un pouce de diamètre et de même hauteur ; avec le cylindre, peut être obtenue une sphère d'un pouce de diamètre. Le cylindre peut être considéré comme plus généralisé que la sphère, tandis que cette dernière est la plus spécialisée des trois solides. La sphère peut être considérée comme la plus progressive de la série, si le mouvement évolutionnaire se fait dans sa direction.

(1) Un savant allemand, M. Weidenreich, a étudié les caractères pithécoïdes du *Sinanthropus sinensis*. On peut conclure de son travail : « que le Sinanthrope doit être placé très bas dans le groupe des *Hominidæ*, bien au-dessous de l'*Homo neanderthalensis* .... et qu'il affecte des rapports incontestables avec les Anthropoïdes. » (Valois, *L'anthropologie*, t. XLIV, nos 1-2, p. 127. Compte-rendu bibliographique, Weidenreich, *Ueber pithekoide Merkmale bei Sinanthropus sinensis und seine stammesgeschichtliche Beurteilung*).

Evidence de l'usage du feu dans la localité 1 de Choukoutien. Les traces du feu artificiel dans la *localité 1* de Choukoutien sont très claires et abondantes.

De nombreux os, cornes, etc., des pièces de bois, ont été trouvés calcinés dans les couches culturales. En outre, de soigneuses analyses chimiques de différents spécimens recueillis sur des fossiles noircis et dans la terre ont établi la présence de charbon libre.

Le P. Teilhard de Chardin classe les instruments en différents groupes :

1) Galets écaillés et haches (21 cm. de long), les instruments sont ou à peine équarris, absolument informes, ou affilés par l'usage ou la préparation.

2) D'autres séries de pièces (les plus abondantes probablement) sont des disques ou des nuclei en quartz de veine (de 8 à 4 cm. de diamètre).

3) Grattoirs ou racloirs. Presque aussi nombreux que les disques. Il serait peut-être préférable de les rattacher au groupe des haches. Mais ils ont été obtenus en usant la pierre d'une manière plus délicate.

4) Instruments rostres (ou grattoirs complexes) ; dans quelques cas, les deux côtés d'un angle ont été retouchés, formant plus ou moins une concavité ; il en résulte un *bec* dans l'angle intermédiaire. Ce sont des sortes de burins.

5) Instruments pointus. Dans la zone C, quelques outils en quartz, un peu plus perfectionnés que les simples grattoirs ont sans doute été travaillés avec l'intention arrêtée de faire une pointe.

6) Instruments en calcaire. Quelques instruments en calcaire en partie métamorphisé ne sont que des marteaux travaillés d'après la même méthode que certaines pièces coniques en quartz. Les spécimens qui viennent d'être décrits proviennent de la zone C. Au point de vue de l'industrie, la zone B n'est pas intéressante. L'industrie lithique de la zone A (sous-zone Aa spécialement) montre les mêmes caractères essentiels que celle de la partie in érieure de la zone C, peut-être avec de petites différences de facture.

L'industrie de l'os à Choukoutien. Des os ont-ils été vraiment travaillés par l'homme ? Cette question ne peut être encore tranchée.

Caractères généraux de l'industrie. Résumons d'une manière brève ces caractères : l'homme de Choukoutien a employé indifféremment des galets entiers ou des éclats.

La préparation des instruments est en général absente ou rudimentaire.

Presque rien en silex au moins dans les zones culturales C et B.

Une complète et fondamentale unité dans l'industrie.

Quand les instruments sont assymétriques, ils semblent avoir été employés avec la main droite.

Dans un sens très large, l'industrie de Choukoutien peut être définie comme une industrie d'un type du paléolithique ancien, montrant quelques analogies extérieures avec le Moustiérien ; mais aucune comparaison complète ne peut être faite avec une industrie asiatique ou européenne. La matière première (roche) de Choukoutien se prêtait très mal au façonnement des instruments.

Qui est l'auteur de cette industrie ? Grave problème ayant fait couler beaucoup d'encre. Le *Sinanthropus*, être primitif, de la famille des *Hominidæ* mais non du genre *Homo*, a-t-il inventé et façonné ces instruments bien imaginés et exécutés avec soin ? En un mot était-il un *faber* ? Ou un vrai homme, ennemi des *Sinanthropus*, ses inférieurs, les aurait-il tués et aurait-il apporté leurs têtes dans la caverne ? Ce serait lui qui aurait façonné ces divers outils ? La *localité 1*, la seule où l'on ait découvert

des restes de *Sinanthropus*, a été fouillée avec méthode en entier ; on n'a pas rencontré la moindre trace de cet hypothétique ouvrier. La question ne peut néanmoins être tranchée à présent d'une façon définitive.

Autre point d'interrogation : pourquoi n'a-t-on trouvé ni os longs, ni bassin, ni omoplate du *Sinanthropus*, en un mot à peu près aucun reste du tronc et des membres ?

L'auteur fait ensuite une courte revue de la succession préhistorique de la Chine septentrionale. Questions qui peuvent intéresser la préhistoire de toute l'Asie extrême-orientale.

I. Pléistocène inférieur. La culture du *Sinanthropus* de Choukoutien.

II. Pléistocène supérieur. Dépôts du Lœss, Cycle V de sédimentation et d'érosion (tableau II de la présente étude).

a) Des instruments isolés en quartzite de type Moustiérien, dans les graviers inférieurs du vrai Lœss (tableau II, id.) (Kansu Est, Shensi Nord, Shansi Ouest). Un atelier paléolithique fut trouvé près de Wupao.

b) Des instruments isolés en quartzite furent signalés du *Lœss* lui-même (E. Kansu et près de Paote).

c) Des places régulières d'habitation furent observées avec des foyers, des ateliers et des restes de cuisine furent découverts le long du Shuitungkou et du Sjara-osso-gol (Ordos S.-E.), dans la *masse des dépôts pléistocènes*.

Dans le Shuitungkou une grande variété d'instruments lithiques de type Moustiero-aurignacien. En association furent rencontrés *Rhinoceros tichorhinus*, *Hyæna* et des coquilles brisées d'œufs de *Struthio* (autruche).

Le long du Sjara-osso-gol, dans le Pléistocène supérieur, l'industrie était de type microlithique, les instruments étaient faits en très petits galets de quartzite et de phtanite. Des bois de daim furent probablement aussi utilisés. L'association faunistique (restes de cuisine) est extrêmement riche. *Hyæna spelæa*, *Rhinoceros tichorhinus*, etc.

d) Une matière compliquée et encore peu étudiée, dépôts de Djalai-Nor (près de Manchuli, sur le chemin de fer sibérien) dans laquelle les instruments d'un type d'apparence néolithique semblent être en compagnie de *Rhinoceros tichorhinus*.

Aucune trace de Paléolithique n'est encore connue, au Sud des montagnes de Tsingling, dans la Chine centrale et méridionale.

III. *Holocène*. Dans les dunes de sable du Gobi central, des pièces en calcédoine, des lames de jaspe, des pointes, etc. Cette culture, dite des « habitants des dunes », est très proche de la vraie industrie néolithique de Mongolie.

b) Une culture néolithique typique a été découverte en grande quantité dans toute l'immense surface de la Mandchourie, Mongolie, s'étendant sur le Nord de la Chine proprement dite, entre le golfe de Peichili et le Turkestan chinois (têtes de flèche, lames fines, etc., etc : poterie non colorée, incisée). L'outillage se rencontre dans une mince couche de terre noire superficielle, généralement exposée sur le sol au vent.

c) Dans une période probablement encore plus récente et seulement dans la Chine propre, la culture protohistorique de Yangshao, caractérisée par la poterie peinte et des haches polies d'un type évolué.

Ces blocs culturaux peuvent être classés comme il suit :

1) *Anté-Lœssique* : un bloc représentant le vieux paléolithique (culture de Choukoutien). Type généralisé progressivement de l'Hominidé holarctique, selon les probabilités.

2) *Lœssique* : un bloc moyen représentant le Paléolithique supérieur, montrant des affinités culturales avec le Nord et le Nord-Ouest. Type hominien relativement moderne.

3) *Post-Lœssique* : un bloc mésolithique et néolithique. Communication probable Est-Ouest entre des types hominiens tout à fait récents.

Cette analyse paraîtra, nous le craignons, bien longue. Peut-être avons-nous suivi le texte de trop près. Nous avons tenu à donner au lecteur une idée de ce Mémoire si remarquable. Il est illustré de cartes, de schémas, de reconstitutions ostéologiques et de forts beaux dessins d'instruments en pierre, exécutés avec une vigueur et une précision bien rares. Les conclusions des auteurs ont été transcrites ici sans critiques (1); elles ont pourtant parfois soulevé des discussions, problèmes dont les solutions ne sont pas encore certaines. Nous avons jugé inutile de mettre le lecteur au courant de ces controverses scientifiques.

La découverte exposée dans ces pages est la plus importante pour l'histoire de l'humanité. En 1890, DUBOIS avait trouvé, au bord de la rivière Solo, à Java, au milieu de beaucoup d'ossements d'animaux, une calotte cranienne, une troisième arrière-molaire et un fémur du *Pithecanthropus erectus*, *Pithecos-anthropos*. Ce fossile put être daté grâce à la faune qui l'accompagnait; il appartient au Quaternaire inférieur. On en connaissait trois os, rien de plus. Voici ce qu'écrivait M. BOULE à ce sujet: « La découverte de ce célèbre fossile est une des plus sensationnelles qui aient été faites dans le domaine des sciences naturelles, au cours du XIX[e] siècle ». Pour le *Sinanthropus*, fossile du Quaternaire inférieur lui aussi, d'une importance au moins égale, on connaît: 1° la tête osseuse (moins la face), la mandibule et la denture (2). On a de nombreux exemplaires de jeunes et d'adultes. Ils ont permis de suivre le développement des divers os, de montrer dans quel sens se faisaient les transformations individuelles, observations capitales permettant de comprendre l'évolution générale de l'espèce. 2° On a exploré le milieu dans lequel vivait cet être primitif, on a trouvé les instruments dont il se servait (3), pense-t-on, on a constaté qu'il connaissait le feu. On voit combien la découverte de Choukoutien surpasse (4) celle de Trinil (1890-92) en portée et en intérêt. Elle a été faite d'après les méthodes les plus modernes. Quels collaborateurs a-t-on pris? En premier lieu des géologues qui ont, en quelque sorte, traduit l'histoire géologique de la contrée, qui ont étudié par le menu les terrains complexes de Choukoutien. On a fait appel à des paléontologues pour déterminer avec soin les restes de mammifères (laboratoire cénozoïque), on a pris pour les vestiges humains un anatomiste d'une valeur et d'une clairvoyance exceptionnelles, Davidson BLACK. On ne s'est pas contenté de recherches dans la localité

(1) Faisons une exception: à Choukoutien a été trouvée, en 1933, « . . . . . une « grotte supérieure » dont le remplissage (représentant sans doute le « Paléolithique supérieur »), un limon lœssoïde, ... repose en partie sur le plancher calcaire de la grotte (précédemment connue), en partie sur les dépôts à Sinanthrope de la localité 1. » Les auteurs des fouilles de Choukoutien soutiennent « que d'importants changements topographiques s'étaient produits depuis le dépôt des couches à Sinanthrope.

« L'existence d'une grotte du Paléolithique supérieur au sommet du remplissage de Choukoutien infirme ce raisonnement ou tout au moins les conclusions qu'on prétendait en tirer. » (R. V., *L'Anthropologie*, t. XLIV, n[os] 1-2, p. 211).

(2) Et quelques autres os de moindre importance.

(3) Lui ou un être problématique, sans doute imaginaire.

(4) Il est vrai qu'on ne peut pas assigner un rang aux découvertes. On se rappelle que « en 1906, M[me] SELENKA. . organisa à grands frais une expédition scientifique à Java pour y faire de nouvelles recherches. Celles-ci ont duré dix-huit mois. » Cette expédition se livra à de nombreuses observations. « Elle ne put retrouver le moindre débris du Pithécanthrope. » BOULE, *Les Hommes fossiles*, p. 95).

de Choukoutien, on a exploré les provinces voisines afin de reconnaître si la même faune mammalogique s'y retrouvait. Il a fallu les patients efforts d'un groupe de savants, spécialisés dans des branches différentes. Les préhistoriens sont des romanciers, plus ou moins guidés sur le terrain par le hasard et leur inspiration, dit-on parfois. Ceux de Choukoutien ont cherché pas à pas la vérité scientifique, analyses chimiques, travaux microscopiques, mensurations compliquées, rien n'a été négligé (1), aucune part n'a été laissée à l'imagination. Voilà la préhistoire moderne, science exacte, rigoureuse, qui exige beaucoup de connaissances approfondies, de persévérance et d'énergie. Par malheur elle demande aussi des fonds considérables.

En terminant, effleurons une question qui touche l'Indochine : la carte III du Mémoire montre l'extension et les faciès connus actuellement des formations du Pléistocène inférieur (« Choukoutien ») en Chine et plus au Sud. Parmi les dépôts de fissures, rangés entre le Sanménien et le Choukoutien, « dont l'âge n'est pas encore pleinement déterminé », se trouve celui de Langson (2). Cette carte schématique est basée sur l'extension d'une faune renfermant à Choukoutien, entre autres espèces fossiles, *Sinanthropus sinensis*. Si cet Hominidé vivait dans la *localité 1*, il peut se rencontrer, théoriquement tout au moins, dans un autre lieu où l'on a recueilli les restes de ses compagnons ou seulement de quelques-uns d'entr'eux. Langson ?

Le *Pithecanthropus* a été trouvé à Java, le *Sinanthropus* près de Pékin ; dans l'Indochine, contrée intermédiaire, n'y a-t-il pas eu de semblables anthropomorphes ? Les savants se sont déjà posé cette question.

L'unique étude, à notre cannaissance, de mammifères fossiles de l'Indochine a été faite par M. Mansuy (3). Ce remarquable auteur nourrissait en 1916, l'espoir, bien vague mais tenace, de rencontrer parmi les mammifères de Langson des restes du Pithécanthrope, seul connu alors. Il nous a écrit encore en 1932 à ce sujet.

Voici les quelques affinités de la faune de Choukoutien et de celle de Langson :

Choukoutien.	Langson (4).
Ursus (différentes espèces).	*Ursus* sp.
Felis (différentes espèces).	*Felis* sp.
Hystrix sp.	*Hystrix* sp.
Rhinoceros cf mercki (*Rh. choukoutiensis* Wang.) *Rhinoceros tichorhinus*.	« 4 molaires inférieures de Rhinoceridé. *Aceratherium* (?) *Blanfordi Lydekker mut. hipparionum Koken.*
Elephas cf namadicus Falc.	*Elephas* sp (?) aff *E. namadicus* Falc et Cautley.

(1) Il y a loin de ces découvertes de Choukoutien à celle de la calotte cranienne de Néanderthal, retirée d'une petite grotte par des ouvriers. A Cro-Magnon, ce sont encore des ouvriers qui trouvèrent dans un abri sous-roche cinq squelettes humains. On pourrait multiplier les exemples.

(2) Dans le Mémoire lui-même (p. 60) il est question d'exploration des fissures fossilifères le long « de la grande côte s'étendant entre la Mandchourie et le Tonkin ». Recherches qui répondraient peut-être à l'intéressante question de paléontologie humaine : « Dans le Pléistocène le plus ancien, quelles relations (connexions), s'il y en avait, existaient entre Trinil et Choukoutien ? »

(3) Mansuy, *Sur quelques mammifères fossiles récemment découverts en Indochine*. Mém. Serv. Géol. Indochine, vol. V, fasc. 2. 1916.

(4) Les fossiles recueillis étaient inclus dans « un dépôt de cavernes, calcaro-

M. Mansuy plaçait « provisoirement » les dépôts de Langson « dans le Néogène supérieur, peut-être le plus récent... » c'est-à-dire dans le Pliocène supérieur. Depuis on a tenté de rajeunir cette faune. Si c'était exact, elle appartiendrait probablement au Pléistocène inférieur.

M. Colani.

Date Mitsuyoshi 伊達光美 — *Nihon jiin hō ron* 日本寺院法論 [Essai sur les lois des temples au Japon]. — Ganshōdō 巖松堂, Tōkyō, 1930. 1 vol. 457 p., avec appendice 132 p. 5 yen.

Date Mitsuyoshi, avocat, ancien directeur de l'Association des avocats au Japon, étudia pendant sa vie particulièrement les lois et règlements religieux du Japon. Ce livre est un recueil de ses études. Quoique chacune de ses parties forme un essai indépendant, il n'en contient pas moins une explication systématique des diverses lois et règlements des temples japonais.

Les lois des temples actuellement en vigueur au Japon sont celles qui ont été publiées par fragments depuis le temps du dajōkan 太政官 au commencement de l'époque de meiji (1868-1912) et sont aujourd'hui les plus imparfaites des législations du Japon. Il faut noter qu'elles ont été publiées dans le temps où le bouddhisme seul était encore regardé comme religion nationale. Pour éclaircir les obscurités qui se trouvent dans ces lois, l'étude historique du système religieux du Japon était indispensable. L'auteur l'a faite dans un autre livre intitulé : *Nihon shūkyō seido shiryō ruishū kō* 日本宗教制度史料類聚考. « Etudes méthodiques sur les documents historiques relatifs au système religieux du Japon ».

Dans la première partie du présent livre, l'auteur donne un exposé général sur les lois des temples. Il commence par étudier les trois sens du mot *jiin* 寺院, «temple», qui a remplacé l'ancien mot *jike* 寺家 ; le mot désigne : 1. l'édifice, 2. le sujet des droits et 3. la communauté des bonzes (chap. 1). L'auteur étudie ensuite le caractère des temples constitués en personnes juridiques possédant une fortune (chap. 2). Quant à l'ensemble des éléments qui forment un temple, il y en a trois : bonzes, paroissiens 檀家 ou croyants et édifices et autres installations (chap. 4). Le but principal des temples est certes l'exercice du culte ; mais ils servent parfois à l'état comme maisons de correction et à la société par leurs œuvres de bienfaisance, suivant qu'ils obéissent aux lois civiles ou à la tradition religieuse. Seulement il leur est interdit de s'occuper d'affaires politiques (chap. 3). L'auteur étudie ensuite la capacité des temples (chap. 5), leur représentant 住職 (chap. 6), la création et le rétablissement de la personnalité des temples (chap. 7), l'abolition et l'annexion de ces personnalités (chap. 8), enfin l'organisation des temples ; surtout, le représentant des temples et celui des paroissiens (chap. 9).

C'est la nomination et la destitution du représentant des temples qu'il étudie dans la seconde partie. Il avait déjà touché ce sujet dans le dernier chapitre de la première

argileux, homogène, très dur.... » (Mansuy, *loc. cit.*, p. 2). Ils étaient fort difficiles à dégager. Le petit nombre qui a pu être étudié ne représente, selon toutes probabilités, qu'une partie de la faune.

partie et il y revient dans les troisième et quatrième articles de la cinquième. Il essaie ici de résoudre la question de savoir si cette action relève de l'Etat ou des affaires privées en étudiant surtout l'article 19 des ordres du dajōkan publié le 11 août 1884 et, comme MM. SASAKI Sōichi 佐佐木惣一 et MINOBE Tatsukichi 美濃部達吉, se prononce pour les dernières. Cet essai avait d'abord été publié dans le *Hōso kōron* 法曹公論, organe de l'Association des avocats au Japon, vol. XXXIII, n°s 1 et 2, janv.-fév. 1929, mais l'auteur est mort sans avoir pu l'achever.

Dans la troisième partie, il étudie les actes juridiques des temples et, après avoir examiné leur situation légale, il donne son opinion sur leur responsabilité comme débiteurs et sur la disposition de leur fortune. Cet essai parut d'abord dans le *Waseda hōgaku* 早稻田法學, organe de la Faculté de droit de l'Université Waseda à Tōkyō, vol. X. Cette troisième partie est, avec la seconde, la plus importante du livre.

La quatrième partie étudie le système de protection de la fortune des temples et une étude historique montre la nécessité de réviser ou d'abolir ce système.

La cinquième partie comprend quatre fragments d'articles : le premier, sur la substance des temples, le second, historique, sur les *san-kō* 三綱 (le *jōza* 上座, le *jishu* 寺主 et le *tsuina* 都維那), personnalités de l'ancien système bouddhique dans les temples japonais, et les troisième et quatrième, sur les raisons qui justifiaient son opposition aux projets de lois religieuses présentés à la 52e et à la 53e diètes, mais rejetés par la Chambre des pairs.

Enfin, il recueille et classe en appendice les divers exemples de jugements concernant les temples.

KIM YUNG-KUN.

Généralités.

Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de RAYMONDE LINOSSIER. Paris, E. Leroux, 1932, 2 vol. in-8°, VII-568 pp., 67 fig., 70 pl.

Ce recueil de mélanges, tant par l'ampleur et la valeur de ses contributions que par la richesse de son illustration, dépasse le niveau ordinaire de ce genre d'ouvrages. Il faut l'attribuer sans doute à la sympathie générale dont jouissait Raymonde LINOSSIER, attachée au Musée Guimet, qui fut prématurément enlevée à la science et à l'affection de ses nombreux amis.

Après une courte oraison funèbre par M. R. GROUSSET (p. V-VII), vient d'abord une substantielle étude de R. LINOSSIER sur *Les peintures tibétaines de la Collection Loo* (p. 1-97), suivie de *L'iconographie de la descente d'Amida*, traduite d'un article japonais de H. MINAMOTO paru en 1925 dans *Bukkyō Bijutsu* (p. 99-129).

Dans *La conversion du chasseur* (p. 131-143), M. BACOT donne la traduction du 25e chapitre du *Livre des Cent mille chants* de Milarépa qui « offre un raccourci symbolique de la conversion du peuple tibétain au bouddhisme ».

Sur une monnaie du Pañcāla dont le sujet était encore mal identifié, Mme BAZIN-FOUCHER retrouve la figuration d'un nāga qu'elle croit pouvoir mettre en rapport avec la ville d'Ahicchatra (p. 145-153).

M. Benveniste identifie (p. 155-158) *Un titre iranien manichéen en transcription chinoise* qui se trouve dans le traité de Touen-houang et que Gauthiot n'avait pas réussi à retrouver. Il s'agit de *ngo-houan-kien-sai-po-sai* qu'il faut restituer (en pehlevi) *arwānaγān-spasak* « préposé aux fondations pieuses ».

Dans une *Note sur quelques sculptures provenant de Srideb (Siam)* (p. 159-164), je fais connaître un groupe d'images trouvées dans la haute vallée du Naṃ Sāk, remontant au plus tard aux V-VIe siècles, et présentant certains caractères qui en font un trait d'union entre la sculpture indienne gupta et celle du Cambodge préangkoréen.

Dans *Aesthetic of the Śukranītisāra* (p. 165-168), M. A. K. Coomaraswamy donne une traduction d'un passage de l'œuvre de Śukrācārya (IV, 4, 70-203) relatif aux principes esthétiques de l'auteur.

Dans ses *Notes sur le portrait en Extrême-Orient* (p. 169-202), M. S. Elisséev, après avoir finement analysé l'attitude des anciens peintres chinois envers l'art du portrait, étudie quelques-unes des œuvres maîtresses en Chine et au Japon.

L'article de M. C. L. Fábri, *Mesopotamian and early Indian art: comparisons* (p. 203-253), est un des plus importants du recueil. Il passe en revue, avec croquis à l'appui, un certain nombre de motifs non âryens dans l'art indien, tels que la zikkurrat, le disque solaire, l'arbre sacré, le chapiteau au lion et aux taureaux, le trône à pieds, le lion, les animaux ailés, les boucles de cheveux du Buddha, la ceinture *mekhalā*. Il déclare « rejeter la tendance à la mode qui attribue tout ce qui n'est pas âryen aux Austroasiatiques et aux Dravidiens », et démontre sans peine l'origine mésopotamienne (et non pas persane ou persépolitaine) de tous ces motifs. Sur la question de savoir s'il y a influence occidentale ou fonds commun, l'auteur s'appuyant sur le fait que les ressemblances vont parfois jusqu'aux moindres détails d'ornementation, se déclare partisan d'une influence due à l'activité des relations commerciales durant le dernier millénaire avant l'ère chrétienne.

Les *Stèles historiées du Cambodge* étudiées par M. L. Finot (p. 255-259) correspondent à une mode qui se place entre le début du Xe et la fin du XIe siècle. Si, dans certains cas, l'image en bas-relief est en rapport avec l'auteur de la stèle ou avec la divinité du temple, dans d'autres cas, elle paraît purement décorative.

M. A. Foucher a retrouvé *Une représentation du Sutasoma-jātaka sur une frise d'Aurangabad* (p. 261-271). Après avoir, avec sa maîtrise coutumière, procédé à l'identification des dix-sept scènes qui composent la frise, il remarque qu'elles ne se succèdent pas sur la pierre dans l'ordre chronologique, mais que « la loi générale qui a présidé à la composition de la frise est celle-ci : grouper ensemble tous les épisodes qui se passent en un même lieu sans s'inquiéter de l'intervalle de temps qui les sépare ». L'auteur en cherche la raison « dans les habitudes d'esprit les plus invétérées des Indiens. Ceux-ci s'inquiètent en effet beaucoup plus de savoir *où* que de savoir *quand* une chose s'est faite. » Il n'est peut-être pas impossible d'aller plus loin que M. Foucher et de rattacher cette « habitude d'esprit » à la façon dont les Indiens conçoivent le temps et l'espace. Les récents travaux de M. P. Mus du côté indien et celles de M. Granet du côté chinois montrent que dans ces deux domaines (qui tendent de plus en plus à se rapprocher à mesure qu'on remonte dans le passé), temps et espace ne sont pas comme en Occident des milieux indépendants et neutres. A propos de l'Inde, P. Mus définit l'architecture (art essentiellement spatial) comme « un temps construit » (supra, p. 733). Dans une saisissante formule, M. Granet nous dit que, en Chine « à

toute partie individualisée de la durée correspond une position singulière de l'étendue. Une même nature leur appartient en commun, signalée pour toutes deux, par un lot *indivis* d'attributs. » (*La pensée chinoise*, p. 86-87).

Les *Deux sculptures conservées au Musée de Mathurā* signalées par M. Goloubew (p. 273-275), interprétées jusqu'ici comme représentant Indra et la Reine des serpents, seraient d'après lui « un couple divin qui recevait un culte commun, culte où la préparation et l'absorption de boissons enivrantes devaient jouer un certain rôle ».

M. R. Grousset étudie *L'art Pāla et Sena dans l'Inde extérieure* (p. 277-285), et, devenu soudain poète, suit cette influence « du Bengale au Népal, du Népal au Tibet », puis à Ceylan et à Java. J'ai signalé de mon côté l'influence probable de l'art Pāla sur la sculpture bouddhique au Siam (*Ars Asiatica*, XII, p. 31, et *Indian Art and Letters*, N. S., IV, 1 (1930), p. 32, 36).

Les dernières découvertes en Afghanistan (*1930*) par M. Hackin font connaître les fresques bouddhiques de Kakrak et la décoration modelée des diverses grottes de Bāmiyān.

M. Jouveau-Dubreuil montre que *La descente de la Gaṅgā à Mahābalipuram* (p. 293-297) est une dénomination inexacte de bas-relief connu autrefois sous le nom encore plus inexact de pénitence d'Arjuna. La scène représente en réalité deux épisodes confondus en un seul tableau : 1) pénitence de Bhagīratha dans le ciel de Çiva *avant* la descente de la Gaṅgā, 2) adoration de la Gaṅgā *après* sa descente.

Dans une courte note écrite dans un style soigneusement ésotérique intitulée *Philosophie occidentale et intellectualisme oriental* (p. 299-302), M. O. Lacombe montre que cet intellectualisme n'est pas ce qu'un vain peuple pense, car « envers et contre toute interprétation demeure la notion positive de conscience qui oriente nécessairement la pensée vers un plus-être ineffablement spirituel ».

Le *Traité de magie bouddhique* traduit par Mlle Lalou (p. 303-322) est un chapitre du *Mañjuçrīmūlakalpa* qui donne des « rites curatifs, d'asservissement propitiatoires et maléfiques. »

Des deux articles de M. L. de La Vallée Poussin, le premier (p. 323-327) signale deux stances du *Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna* ; on sait qu'on n'avait rencontré jusqu'ici de stances de l'antique collection du *Pārāyaṇa* que dans le *Suttanipāta*. Le second, intitulé *Une dernière note sur le Nirvāṇa* est un exposé extraordinairement lucide du dernier état de la pensée de l'auteur touchant le Nirvāṇa du bouddhisme primitif, sa définition, ses antécédents brāhmaniques et upanishadiques, et ses relations avec le Yoga. Il serait difficile de résumer cet article remarquable, qui est déjà le résumé d'une pensée dont l'apparente simplicité masque un océan de connaissances. On ne devra plus parler du Nirvāṇa sans avoir lu et médité cet article.

Dans *Maitreya le Consolateur* (p. 355-402), M. S. Lévi fait connaître un texte sanskrit inédit, le *Maitreyavyākaraṇa* avec sa traduction tibétaine, et en donne une traduction. Dans l'introduction, il met en lumière un des nombreux points de contact entre Maitreya et Mithra. La tradition bouddhique disposait dans l'Inde d'un personnage appelé Ajita « l'invaincu » et nettement distinct de Maitreya, mais qui est devenu peu à peu un contemporain du Buddha destiné à renaître sous le nom de Maitreya. « Tout donne à croire que le couple Maitreya-Ajita s'est constitué sous l'influence de Mithras Invictus. » M.S. Lévi cite deux chapitres de la *Paṭhamasambodhi*, *Metteyyabuddhabyākaraṇa* (21) et *Pañcaantaradhānakathā* (30 et dernier, qui correspond en partie à *l'Anāgatavaṃsa*). Je signale ici que ces deux

chapitres ne font pas partie de la recension ancienne en 18 (?) chapitres (*BEFEO.*, XV, III, p. 3). Dans les manuscrits du XVIII[e] siècle, le *Pañcaantaradhāna* figure déjà, mais comme un petit opuscule à part, lâchement rattaché au reste, et débutant d'ailleurs par une invocation en vers qui en marque bien l'indépendance. Quant au *Metteyyabuddhabyākaraṇa*, il n'apparaît qu'au XIX[e] siècle dans la recension en 30 chapitres (*Ibid.*, p. 4). — La nouvelle transcription sanskrite de M. S. Lévi qui représente *l'anusvāra* par un crochet placé sous la voyelle nasalisée, supprime les signes diacritiques différenciant les diverses nasales, et transcrit le visarga par deux points (:) « rompt résolument avec les systèmes en usage, établis par l'autorité des divers congrès ». C'est là justement, à mon sens, le principal défaut de cette innovation. Aucune transcription n'est parfaite : la meilleure (ou la moins mauvaise) est celle qui a recueilli le plus grand nombre d'adhésions, car en pareille matière rien n'est plus funeste que l'anarchie. Le système établi pour le sanskrit par « l'autorité des divers congrès » a pour lui d'avoir été adopté par les indianistes du monde entier. Le prestige qui lui a conféré « l'autorité des divers congrès » lui a même valu de s'imposer là où il n'a que faire, notamment dans la transcription des langues indochinoises. En ce temps de nationalisme forcené, la transcription universellement adoptée pour le sanskrit apparaît comme un exemple bienfaisant d'entente internationale. Si chacun se met maintenant, sous prétexte de pédagogie, d'économie ou simplement par caprice personnel, à se créer une nouvelle transcription, ce sera la confusion et l'anarchie. Je ne dis pas que le système de M. S. Lévi soit mauvais et doive être rejeté sans autre forme de procès, mais je ne l'adopterai ici que lorsque son promoteur aura su l'imposer au monde entier, par la force de sa persuasion ou par « l'autorité des divers congrès ».

Sur quelques objets de l'époque des Han, M. H. Maspero nous donne (p. 403-418) de précieuses indications permettant l'interprétation d'objets jusqu'à présent mal identifiés. C'est ainsi qu'il donne d'excellents arguments pour considérer la « citadelle de Nghi-vệ » du Musée Louis Finot, non comme une citadelle, mais comme « une maison de campagne ou une grande ferme ». Après avoir ingénieusement interprété comme des intervalles entre chapiteaux les motifs en T renversés qui décorent sur ses quatre faces l'étage de ce modèle de construction en terre cuite, M. H. Maspero se demande sur quoi reposaient ces chapiteaux dans la réalité : simplement sur des colonnes, ou sur les extrémités de poutres horizontales faisant saillie hors du mur ? L'auteur penche pour la première hypothèse. Un examen attentif de l'original, auquel je me suis livré, montre qu'à l'étage inférieur, les colonnes sont nettement indiquées par un double trait tracé sans doute au moyen d'une pointe dans la terre molle, avant cuisson ; mais à l'étage supérieur, sous les chapiteaux supposés, on ne voit rien de semblable.

M. Masson-Oursel trouve dans la *Çvetāçvetara-upaniṣad* (I, 6) un passage qui permet de considérer *La noria comme prototype du saṃsāra* (p. 419-421).

M. Pelliot propose l'identification de *Trois termes des Mémoires de Hiuan-tsang* (p. 423-431). Ce sont *sou-mai*, nom générique de l'orge ; *ki-fou-si* « botte » répondant à skt. *kavaṣi*, sogdien *kβs'* et persan *kafš* « soulier » ; *ki-to*, nom d'une secte d'hérétiques qui doit correspondre à un *keta* qui ne rappelle rien de connu.

M. R. Pfister étudie *Les débuts du vêtement copte* (p. 433-459), et *Les premières soies sassanides* (p. 461-479). Dans le premier cas, il trouve que « le répertoire utilisé sur les textiles est au début tout entier d'origine étrangère » et, d'après lui, syrienne. Quant aux soies sassanides, leur tissage « a débuté dans la tradition perse

et avec une technique empruntée à la Chine ». Dans aucun des deux cas, l'influence grecque que l'on croyait prédominante ne peut être prouvée.

Dans un mémoire, qui est dans sa meilleure manière, M. J. Przyluski nous explique *Le symbolisme du pilier de Sārnāth* (p. 481-498). M. P. Mus a fait ici même (*BEFEO.*, XXXII, p. 413 et suiv.) la critique très poussée de l'interprétation de M. Przyluski et mené la recherche plus loin encore. Je me contenterai d'une courte remarque à propos d'une citation que l'auteur fait du *Trăiph'um* (p. 491). Il le qualifie « d'ouvrage cambodgien ». Il existe en effet une version cambodgienne de ce traité de cosmologie, dont j'ai eu l'occasion de parler dans le *Bulletin* (XV, iv, p. 8). Mais l'ouvrage est d'origine siamoise. Gerini, auquel renvoie M. Przyluski, le donne comme « the Siamese standard text-book of cosmology » et en attribue la composition au roi P'ya Tāk en 1776. La recension la plus répandue est bien de cette époque, mais depuis la publication du *Chŭlăkantamaṅgala* de Gerini (1893), la Bibliothèque Vajirañāṇa a publié en 1912 sous le nom de *Trăiph'um P'ră Ruàng* la première recension de cet ouvrage qui remonte au milieu du XIV[e] siècle et qui a pour auteur le roi Lɯt'ăi de Sŭkhòt'ăi, bien connu par l'épigraphie (cf. *BEFEO.*, XVII, ii, p. 4, 8). Cette version énumère (p. 211) les quatre têtes d'animaux par où s'écoulent les eaux du lac Anavatāpta dans l'ordre suivant : lion, éléphant, cheval, bœuf qui est bien celui du *Trăiph'um* cité par Gerini (*Chŭlăk.*, p. 104), mais il ne donne la localisation que de la tête de bœuf qu'il place à l'Est : ceci est en désaccord avec la recension plus récente qui a dû, sur ce point, puiser à d'autres sources.

Dans une note intitulée *A Chinese temple and its plastic decoration of the twelfth century* (p. 499-505), M. Osvald Sirén présente un groupe de sculptures bouddhiques en terre laquée du temple *Hia-houa-yin sseu* à Ta-t'ong fou (Chan-si).

Etudiant *La transition de l'art préangkoréen à l'art angkoréen et Jayavarman II* (p. 507-524), M. Ph. Stern propose d'attribuer à ce roi le Pràsàt Daṃrĕi Kràp et le Pràsàt Ó Poṅ (tous deux sur les Kulên) ainsi que les huit tours de Bàkoṅ. Cette hypothèse est assez vraisemblable, mais on s'aperçoit, en lisant cet article écrit il y a quatre ans, de la rapidité des progrès accomplis depuis lors dans le domaine de l'archéologie du Cambodge : la découverte de Kuṭiçvara (*BEFEO.*, XXX, p. 216) et de Pràsàt Ak Yoṃ (*supra*, p. 527), qui intéressent directement la thèse de M. Stern, sont postérieures à son article, comme le sont les recherches de M. Goloubew sur le site de Yaçodharapura I. (*Supra*, p. 319).

M. J. Ph. Vogel cherche *A reminiscence of classical art in the sculptures of Māmallapuram (Māvalivaram)* (p. 525-530) dans une série d'images représentant Viṣṇu et Balarāma appuyés de la main gauche sur un petit personnage blotti contre leur jambe. Il trouve l'origine probable de cette attitude, étrangère à l'art indien, dans le groupe Dionysos s'appuyant sur un satyre, dont les répliques hellénistiques et romaines remontent sans doute à une œuvre de Praxitèle.

M. A. Waley traduit du japonais *An eleventh century correspondence* (p. 531-562), échangée entre un prêtre bouddhiste de l'un des temples des Collines de l'Est près de Kyōto et ses fidèles. Cette correspondance se compose de 43 questions et réponses relatives à des points de rituel, de doctrine, d'iconographie, de médecine, etc.

On voit, par ces brèves analyses, la richesse de ces Mélanges Linossier qui comptent parmi les plus belles et les plus utiles publications du Musée Guimet.

G. Cœdès.

Géographie Universelle, publiée sous la direction de P. Vidal de la Blache et L. Gallois. Tome V. *Etats de la Baltique, Russie*, par P. Camena d'Almeida. Paris, A. Colin, 1932, 1 vol. grand in-8°, 355 p., 1 carte hors-texte en couleurs, 64 pl. photographiques hors-texte, 76 cartes et figures dans le texte. — Tome VIII. *Asie occidentale*, par Raoul Blanchard. *Haute Asie*, par F. Grenard. Id., 1929, 394 p., 2 cartes hors-texte en couleurs, 64 pl. photographiques hors-texte, 59 cartes et figures dans le texte.

Depuis qu'ont paru les deux volumes sur l'Asie des moussons, rédigés par M. J. Sion (1), la *Géographie Universelle* s'est enrichie régulièrement de plusieurs autres tomes, tous dignes de considération. On se borne à recommander, dans ce *Bulletin*, les tomes V et VIII, pour les chapitres qu'ils consacrent d'une part à l'Asie russe, d'autre part à la Haute Asie (p. 194 à 319 du tome V, p. 235 à 379 du tome VIII). Ils constituent une excellente mise au point des connaissances acquises sur ces vastes régions. Suivant le plan commun à la collection, les études régionales succèdent aux vues d'ensemble. Les détails vivants, les rappels historiques se mêlent constamment à la description exacte et précise, à l'explication savante des paysages, illustrées en outre par des photographies typiques et des schémas très clairs.

M. Camena d'Almeida, ayant étudié la partie occidentale, de beaucoup la moins vaste, de l'U. R. S. S., souligne ce qu'a de conventionnel toute frontière orientale de l'Europe, ce cap du continent asiatique. Dès la fin du XVIIIe siècle, les gouvernements de Perm et d'Orenbourg débordaient à l'Est de l'Oural. Le régime soviétique, qui veut effacer toute distinction entre l'Europe et l'Asie, a étendu la région de l'Oural jusqu'à l'Ob moyen, au delà de Tobolsk et du confluent de l'Irtych ; vers le Nord elle atteint presque l'Iénisséi. Si on fait commencer seulement là la Russie d'Asie, celle-ci comprend plusieurs Régions, Républiques, Territoires, qui sont membres, à des titres divers, de la Fédération de l'U. R. S. S. (2)

L'Oural n'est en effet qu'un obstacle médiocre : la voie ferrée de Perm à Ekatérinenbourg le traverse à 469 m. d'altitude. C'est dire que cette chaîne n'a rien d'une barrière : elle interrompt à peine les grandes zones de végétation dont la succession classique se poursuit de la Baltique au Pacifique.

Cette ordonnance majestueuse et monotone se trouble un peu cependant à une observation attentive. Ce n'est pas le moindre mérite du savant auteur, qui a voyagé lui-même dans la Russie d'Asie, que de nous faire sentir la variété de cet immense pays. Sa parfaite connaissance de la langue russe et sa magnifique érudition lui permettent d'utiliser les résultats des explorations récentes, multipliées par le régime soviétique dans la Sibérie montagneuse. Après la traversée de l'Iénisséi, c'est brusquement qu'on passe de la basse plaine, encore occupée par les mers tertiaires, à un plateau d'altitude presque partout supérieure à 200 m. Au Sud et à l'Est de ce socle,

---

(1) Compte rendu dans *BEFEO.*, XXIX, 1929, p. 450-460.

(2) Sur la géographie politique de l'U. R. S. S., sujette à des changements très fréquents, voir F. Taillardat. *Organisation politique de la Russie asiatique* (L'Asie française, novembre 1932, p. 321-328).

d'une très haute antiquité géologique, des mouvements verticaux ou des plissements récents ont dressé toute une série de chaînes que les expéditions scientifiques reconnaissent méthodiquement, et qui sont soigneusement décrites. Sans parler du pic Garmo, dominant de majestueux glaciers aux approches septentrionales du Pamir, et qui est le point culminant de l'U. R. S. S. (7.500 m. environ), on relève des altitudes supérieures à 4.500 m. dans l'Altaï ; à quelque distance du lac Baïkal, que des failles ont enfoncé de 1.000 m. et plus au-dessous du niveau de la mer, les monts de Saian atteignent 3.456 m., et le Iablonoviy 2.512. Le Nord-Est de la Sibérie, au delà de la Léna, reste très mal connu, mais beaucoup de sommets semblent y dépasser 2.500 m. Les glaciers sont nombreux dans le Kamtchatka ainsi que les volcans, dont le plus haut mesurerait 4.850 m. environ.

Ce relief, ainsi que l'éloignement de l'Atlantique et la massivité croissante du continent, contribue à expliquer les caractères du climat. Le contraste entre les températures extrêmes s'aggrave de plus en plus vers l'Est. Si jusqu'aux approches du Pacifique les chaleurs de l'été restent comparables, à latitude égale, à celles de l'Europe, l'hiver augmente ses rigueurs. La moyenne de janvier tombe à -50° autour de Verkhoïansk. Ces froids intenses n'interdisent pas toute vie, et les enfants iakoutes sortent nus par de fortes gelées ; en effet, dans la Transbaïkalie surtout, l'air est sec, et le ciel d'hiver d'une pureté souvent absolue ; entre Irkoutsk et Blagovechtchensk, la neige est beaucoup plus rare qu'on ne le croit généralement.

C'est la forêt qui couvre la plus grande étendue de cette Russie d'Asie : au Sud des mousses et des lichens de la toundra, la taïga règne sur 3.000 km. d'Ouest en Est, sur 1.800 km. du Nord au Sud : la plus vaste forêt du monde. Le mélèze et le pin, l'épicéa et le sapin, le tremble et le bouleau y dominent tour à tour ; encombrée de fourrés et de troncs morts, elle est de parcours très pénible, lorsque l'été y multiplie les marais et les moustiques : des groupes de chasseurs ont pu s'y perdre sans recours. Bien boisées encore sont les chaînes qui séparent la Sibérie orientale de la cuvette mongole : dans l'Altaï, les peuplements de bouleaux et de conifères montent à plus de 2.000 m., séparés des sommets chauves par des prairies alpines. A l'Est des Iablonoviy et des Stanovoï, on parvient au domaine des moussons : les pluies copieuses de l'été entretiennent une végétation luxuriante d'arbres et d'arbustes, dont certains annoncent déjà la flore chinoise. L'auteur présente des descriptions finement nuancées de l'Extrême-Orient russe : la façade des mers froides de Bering et d'Okhotsk doit à son climat neigeux et très brumeux l'extension de la toundra jusque vers le 60e degré de latitude, dans l'isthme qui relie le continent au Kamtchatka ; mais cette presqu'île porte le plus souvent une forêt marécageuse que les hautes herbes du sous-bois contribuent à rendre impénétrable.

Entre les zones boisées du Nord et du Sud, jointes le long du Pacifique, la bande steppique, à gazon court périodiquement desséché et propice au défrichement, se trouve ainsi très rétrécie dans la Russie asiatique. La terre noire féconde qui couvre de vastes étendues en Europe, au Sud de Moscou et Kazan, ne présente déjà plus que des plaques discontinues et de faible épaisseur en Sibérie occidentale, vers Omsk et Barnaoul. Dans la Transbaïkalie, la steppe mongole insinue de minces rubans sur la Selenga et ses affluents, et aussi sur la Chilka. Mais dans la vallée moyenne de l'Amour, prospère une prairie d'herbes beaucoup plus drues, souvent marécageuse, et fleurie de lis au printemps.

A l'autre extrémité de l'Asie russe, vers le Sud-Ouest, le Turkestan offre de nouveaux paysages. Des steppes du Kazakstan on passe à de véritables déserts : déserts d'argile souvent crevassée par la sécheresse, déserts où le sable s'amasse en dunes et en croissants et dont les plus célèbres sont le Kyzyl Koum et le Kara Koum, au Sud de la mer d'Aral. Au delà de ces cuvettes stériles, les hautes chaînes qui séparent l'U.R.S.S. de l'Iran, de l'Afghanistan et du Sin Kiang sont précédées par une bande fertile : les vents du désert y ont accumulé en effet une terre jaune et friable, semblable au lœss de la Chine.

Devant cette faible étendue des sols cultivables, on ne s'étonnera pas que la plus grande part de la Russie asiatique reste occupée par des nomades. La carte ethnographique est compliquée. Les migrations jaunes vers l'Europe ont eu des répercussions lointaines sur la taïga et la toundra même. Ce sont des refoulés qui habitent les contrées les plus hostiles à l'homme : ils suivent, selon les saisons, les déplacements des poissons et des quadrupèdes, le renne surtout, qui sont le fondement de leur subsistance. Ceux de la toundra du Nord-Est sont souvent réunis sous le nom de Paléasiates : ainsi les Tchouktches, les Koriaks, les Kamtchadales. La toundra de l'Ouest est le domaine des Samoyèdes, de langue finno-ougrienne. Les Toungouzes, apparentés aux Mandchous et dispersés sur une immense étendue de taïga entre Iénisséi et mer d'Okhotsk, ont un genre de vie analogue. Tous ces peuples misérables — quelques dizaines de milliers d'individus en tout — sont en voie de lente diminution.

Cependant la taïga, à l'Est de l'Iénisséi, nourrit un des groupes indigènes les plus vivaces de la Sibérie : les Iakoutes. Chasseurs et pêcheurs, mais aussi éleveurs de rennes et de bœufs, cultivateurs et même marins et commerçants habiles, ils sont aujourd'hui plus de 200.000. Aussi nombreux sont les Bouriates, Mongols habitant la steppe d'où ils ont refoulé les Iakoutes : pasteurs de tradition, ils passent de plus en plus à la vie agricole dans la Transbaïkalie. La même évolution se remarque chez les Tatars, parsemés dans la Sibérie occidentale, et chez les Kirghiz du Turkestan, qui continuent pourtant de pratiquer entre les steppes et les montagnes une transhumance active. Mais les 3/4 des habitants du Turkestan russe sont les Sartes, d'origine iranienne, agriculteurs persévérants qui ont mis en valeur, grâce à l'irrigation, cette étroite et riche zone du lœss où l'art musulman a délicieusement fleuri.

Si le Turkestan russe, sur ses 4 millions de km², porte près de 14 millions d'indigènes, ils sont à peine 900.000 dans la Sibérie, vaste (région de l'Oural non comprise) de 11 millions de km². On comprend que la colonisation russe n'ait pas eu le même succès ici et là. Ce sont les animaux à fourrure et les mines qui attirèrent d'abord les émigrants en Sibérie. Il fallut l'abolition du servage (1861), puis l'achèvement du Transsibérien (1902) pour précipiter l'exode des paysans et la mise en valeur de la steppe. En 1926, la Sibérie comptait près de 11 millions de Russes. Ils se livrent à une culture souvent perfectionnée ; mais les principales ressources sont l'élevage des bovins et la fabrication du beurre. Par contre, dans le Turkestan, les Russes ne sont guère qu'un demi-million.

Dans un chapitre final, l'auteur brosse à grands traits le tableau de la Russie actuelle ; il s'efforce à dresser le bilan impartial des transformations que lui a values le régime soviétique. On regrettera sans doute que les nécessités de l'édition n'aient pas permis de développer cette étude synthétique. Si la Russie d'Europe, la Sibérie, le Turkestan peuvent à la rigueur, comme avant la Révolution, fournir les cadres d'un exposé géographique, l'U. R. S. S. constitue cependant de la Baltique au Pacifique,

de l'Océan Arctique au Pamir, un système politique cohérent, un monde pétri par une volonté puissante. Cette volonté prolonge souvent celle du tsarisme ; cependant les efforts accomplis, les obstacles rencontrés, les résultats obtenus par le nouveau régime méritaient qu'on y insistât davantage. Il est vrai que la difficulté n'est pas mince de réunir sur ces points une documentation exacte. En tout cas, le deuxième plan quinquennal traduit clairement le dessein soviétique de déplacer vers l'Asie l'axe économique de l'U. R. S. S. Moscou, favorisant la mise en valeur par de grands travaux publics, développant les cultures d'exportation, activant la prospection du sous-sol, multipliant les fameux « centres de liquidation de l'analphabétisme », accorde ses meilleurs soins aux Républiques autonomes des frontières du Sud (Turkménistan, Ouzbékistan, Tadjikistan, Bouriates-Mongols), comme si elle voulait les donner en exemple aux pays limitrophes de la Haute Asie pour les attirer dans la fédération de l'U. R. S. S.

M. F. Grenard dont les explorations apportèrent naguère une si importante contribution à la connaissance du Turkestan et du Tibet, nous fait de cette Haute Asie un tableau aussi consciencieux que puissamment évocateur. Il donne une image très claire du relief, retenant les chiffres significatifs, décrivant les chaînes successives et le cours des fleuves avec autant de précision que le permettent la brièveté voulue de l'exposé et les lacunes de la documentation ; mais aussi montrant, à la lumière des grandes synthèses géologiques de Suess et d'Argand, l'unité de l'édifice et sa place dans le monde eurasiatique.

Edifice énorme, puisqu'il mesure plus de 8 millions de km² ! La direction des chaînes, leur altitude relative, le resserrement ou le relâchement de leurs faisceaux sont en rapport avec la présence de môles continentaux très anciens (Angara, Gondwana, môles de la Sérinde et de la Chine). Beaucoup de points restent incertains dans la construction ; l'auteur insiste avec force sur l'influence des derniers mouvements orogéniques et sur l'exhaussement général qui peut-être se poursuit encore sous nos yeux : celui-ci ne s'arrête pas toujours brusquement dans l'intérieur des terres, comme l'avance M. Grenard (p. 245) ; il peut se remarquer, par exemple à travers l'Indochine, jusqu'au littoral actuel. A ces phénomènes récents on doit l'immensité monotone des hautes surfaces, leur structure en gradins, leur isolement. La surrection de l'Himalaya, en empêchant la propagation de la mousson du Sud, a eu des conséquences qu'on ne saurait exagérer : il n'est sans doute pas au monde de contraste plus puissant que celui des plateaux tibétains et de la jungle du Népal. Mais vers l'Est, vers le Nord, vers l'Ouest, d'autres chaînes moins hautes, mais généralement très massives, comme les Khingan, l'Altaï mongol, le Tian Chan, l'Altyn Tagh, le Nan Chan, sont autant d'obstacles contre lesquels finissent de s'épuiser les vents marins. Entre ces chaînes s'étendent des bassins, de dimensions et d'altitudes très diverses : ceux du Tibet sont suspendus jusqu'à plus de 4.000 m., celui de Tourfan s'approfondit à 130 m. au-dessous du niveau de la mer ; dans la Mongolie du Nord, entre Tangnou et Altaï, comme dans le Tibet du Sud, les lacs se multiplient ; par contre, le Gobi et le Turkestan oriental offrent chacun une gigantesque cuvette dont les pentes convergent vers un même centre.

Mais la sécheresse apparente ces bassins, leur infligeant généralement des aspects désertiques. Dans la plus grande partie de la Haute Asie, les pluies sont très rares. Les cours d'eau, nés dans les montagnes de bordure, se perdent vite dans les alluvions. Les brusques changements de température favorisent une désagrégation intense

des roches, qui s'accumulent sur place ; les chaînes apparaissent souvent enterrées, presque jusqu'au sommet, dans leurs propres débris, tandis que les particules fines, sables et argiles, ont été entraînées par les eaux et les vents dans les régions les plus déprimées.

Ainsi le relief et le climat combinent leurs effets pour repousser la vie, ou la raréfier. « Sur plus de 1.000 km....... le méridien du Lob Nor ne touche aucun établissement humain, même temporaire. » Dans toute la Haute Asie, la densité moyenne de la population ne semble pas atteindre 1 habitant au km². La superficie totale des oasis n'est que de 15.500 km², sur les 1.800.000 que représente le Turkestan oriental ; au Tibet les 5/6 des sédentaires se rassemblent sur un espace de 450.000 km², où ils n'occupent que « quelques minces filets interrompus ». Par sa flore et sa faune le Tibet apparaît « une véritable île biologique, asile des vaincus de la lutte pour la vie ». Ainsi s'explique que se soient ignorées jusqu' à la fin du XXe siècle les civilisations méditerranéennes et chinoise. Une fracture a ouvert la Porte djoungare, « seule interruption dans la barrière montagneuse... entre l'Afghanistan et la Mandchourie » ; par là se sont succédé les hordes et les armées jaunes lancées sur l'Occident ; quant à la route du Turkestan, aboutissant vers l'Ouest à des cols difficiles, si l'influence hellénistique y fut transportée d'Inde en Chine « comme par une série d'écluses », le transit n'y eut pas l'activité qu'on lui prête souvent ; « elle a dû son immense renommée au peu d'usage qu'on en faisait ».

Ainsi, au long de chapitres très nourris, l'histoire se trouve constamment reliée à la géographie. L'auteur met en garde contre certaines constructions érudites, repousse certains lieux communs qui encombrent encore les manuels. La colonisation agricole, due sans doute à des Indo-Européens venus de Sogdiane, est très ancienne dans les oasis du Turkestan ; toutefois, il ne faut pas surestimer la civilisation de ce pays : s'il a pu faire jadis quelque figure, c'est « parce qu'il était moins disproportionné au reste du monde ». M. Grenard, avec d'autres explorateurs, comme Sven Hedin, prend parti contre l'hypothèse d'un dessèchement qui aurait déterminé le déclin des peuples de la Haute Asie. Si ce pays a connu une période beaucoup plus pluvieuse, elle est antérieure aux temps historiques ; l'abandon des villes, dont témoignent de nombreuses ruines, semble tenir, bien plutôt qu'à l'aggravation de l'aridité, à des modifications hydrographiques ou à l'insécurité. D'autre part, il est faux d'imaginer les Mongols « comme les fils du désert » ; ce nom fut à l'origine celui d'un petit peuple qui nomadisait dans le bassin de la Selenga, au Sud du lac Baïkal : région encore pourvue d'eaux courantes, de forêts puissantes, d'assez grasses prairies, comme on en trouve sur la bordure septentrionale des steppes, des sources de l'Irtych à celles de l'Onon ; c'est de là, en réalité, que sont sortis tour à tour ces peuples que l'Occident attira, Huns, Avares, Turcs, Mongols : bien loin de représenter chacun une race unique, ils assemblent des groupes ethniques très divers : ce sont des « confédérations successives dont la tête change et dont les éléments demeurent ».

Le lecteur goûtera les descriptions colorées, les expressions frappantes qui naissent à l'envi sous la plume de M. Grenard. Au rappel de tel col glacé où le passage est marqué par les ossements des animaux de bât, on sent l'homme qui l'a franchi et qui y a peiné. La forte unité de l'ensemble ne masque pas les nuances. Si la plupart des chaînes de la Haute Asie gardent encore, comme l'Altaï mongol, « une dignité massive et morne », les soulèvements récents ont fait du Tian Chan une des régions les plus découpées, les plus pittoresques de l'Asie : à ses glaciers de l'Ouest, aux

majestueuses sapinières de ses pentes, à la brousse parfois inextricable de ses vallées s'opposent les dépôts livides « de la Djoungarie orientale où le vent emporte des pierres grosses comme des noisettes ». La barrière du Khingan sépare le Gobi « blême et blafard, enveloppé d'un suaire de poussière fine », de la forêt fraîche du versant mandchou, où apparaissent le chêne, l'orme, le tilleul, le noisetier et l'acacia. Dans le Tibet oriental, le plateau herbeux tend « un immense velum vert ondulé » au-dessus des vallées profondes où les chênes verts et les pins bleus se mêlent déjà aux représentants typiques de la flore indo-malaise: orchidées, bambous et palmiers.

On souhaiterait ailleurs des touches plus précises, par exemple sur la transhumance; mais les genres de vie sont presque toujours admirablement évoqués, avec intelligence et sympathie. L'auteur campe avec talent ces Mongols paresseux et grossiers, « aussi gais après deux jours de jeûne que le ventre plein...., la meilleure pâte à soldats qu'on puisse souhaiter...., devenus aujourd'hui les plus pacifiques des hommes ». Bien différents sont les agriculteurs patients du Turkestan oriental, qui conservent curieusement les traits de « l'homo alpinus » et s'opposent cependant comme les Mongols aux Chinois par l'usage qu'ils font du lait et de ses dérivés. Au Tibet, sauf dans le Koukou Nor, les sédentaires l'emportent depuis longtemps en nombre et en puissance sur les nomades. La misère apparente tous ces peuples. Dans le Turkestan les mendiants « pullulent par dizaines de mille, organisés en syndicats..., figurants nécessaires de la pièce de la création ». On sent une émotion sincère dans les phrases qui nous peignent la vie très dure du Tibétain, qui « laboure, sème et moissonne en chantant », et sait gagner, plus que les autres indigènes de la Haute Asie, la sympathie de l'étranger.

Ces peuples, assaillis et pénétrés par les influences puissantes issues des régions périphériques de l'Eurasie, semblent à M. Grenard voués à une ruine prochaine. « Partie des deux extrémités du continent, la civilisation sédentaire achève de se rabattre comme deux volets sur les derniers restes des peuples nomades qui pendant tant de siècles avaient menacé son existence. » Depuis que ces lignes ont été écrites, les événements n'infirment certes pas l'opinion de l'auteur. Au delà de la Grande Muraille, l'agriculteur chinois refoule lentement, mais inlassablement, le pasteur mongol. Mais, en dépit des progrès de ses colons, la suzeraineté de la Chine sur la Haute Asie est de moins en moins effective. Des quatre provinces entre lesquelles se partage depuis 1929 la Mongolie intérieure — Jehol, Tchagar, Soei Yuen, Ning Hia — la première a été annexée en 1932 par le Mandchoukouo; les troupes de ce nouvel Etat, protégé du Japon, progressent dans la deuxième; une conférence vient même de proclamer l'indépendance de la Mongolie intérieure. Quant à la Mongolie extérieure, celle d'Ourga, elle n'est plus qu'une dépendance de l'U.R.S.S. L'influence de Moscou se fait de plus en plus puissante aussi sur le Turkestan oriental (Sin Kiang): 10.000 Cosaques s'y sont installés en 1931, et une voie ferrée greffée sur le Turksib pénètre dans le Tarbagataï. Les armées de Lhasa refoulent les Chinois, au Si Kang des marches orientales du Tibet; mais l'état tibétain, défendu par ses gorges sauvages et les formidables barrières de ses chaînes, reste étroitement surveillé par les ambitions rivales de la Chine, de la Grande Bretagne et de l'U.R.S.S.; il sera entraîné lui-même immanquablement dans la révolution générale qu'a déclenchée l'Occident, et dont on ne saurait prévoir les conséquences dernières.

Ch. Robequain.

CHRONIQUE

INDOCHINE FRANÇAISE.

Ecole Française d'Extrême-Orient.

Organisation.

Comme suite au décret du 22 juin 1931 modifiant sur certains points le décret du 3 avril 1920 conférant la personnalité civile à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, un arrêté du Gouverneur général en date du 27 juin 1933 a remplacé l'arrêté du 20 septembre 1920 réglant l'organisation et le fonctionnement de cette institution. Il constituera désormais la nouvelle charte de l'Ecole. Les principales innovations sont les suivantes :

— disposition prévoyant que le secrétaire-bibliothécaire supplée d'office le directeur absent ou empêché et soumettant sa désignation à l'approbation du Gouverneur général ;

— disposition prévoyant qu'un assistant du cadre asiatique sera chargé des fonctions de secrétaire administratif, adjoint au secrétaire-bibliothécaire. Cet agent est substitué à un chef de bureau européen, mis à la retraite, et qui n'a pas été remplacé ;

— modification de la nomenclature budgétaire en vue d'assurer une plus rigoureuse spécialité ;

— précisions apportées à l'article constituant le domaine de l'Ecole Française ; à ce dernier sont incorporés explicitement les terrains et immeubles dont elle avait la jouissance au 1er janvier 1921 et dont la cession gratuite lui avait été consentie à cette date par le Gouvernement général de l'Indochine.

Personnel.

— M. G. Cœdès, Directeur, a assuré la direction de l'Ecole pendant les cinq premiers mois de l'année. En dehors de la besogne administrative coutumière, il a organisé au Musée Louis Finot avec le concours des membres de l'Ecole une série de conférences (v. infra, *Musée*) et en a fait lui-même trois (*Civilisations indochinoises*, *Cambodge*, *Siam*). Il s'est rendu en mars à Hongkong pour représenter l'Ecole aux fêtes jubilaires de l'Université, qui lui a décerné le grade de docteur *honoris causa* (Hon. L. L. D.). Titulaire d'un congé administratif de six mois par arrêté du 19 avril 1933, M. Cœdès s'est embarqué à Saigon le 29 mai. Il a profité de son séjour en Europe pour faire connaître les travaux de l'Ecole durant ces dernières années, à diverses institutions et sociétés savantes, notamment à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, à la Commission archéologique de l'Indochine, à l'Agence du Gouvernement général de l'Indochine, à l'Association française des Amis de l'Orient (Strasbourg), à l'India Society (Londres) et au Congrès annuel des orientalistes

néerlandais (Leyde). Il a fait en outre à la Société Asiatique une communication *A propos de Çrīvijaya*, et au Comité d'Etudes des Problèmes du Pacifique un exposé de l'état de la recherche scientifique en Indochine. Il est entré en pourparlers avec diverses personnalités en vue de la fondation à Paris d'une Société des Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Par arrêté du 30 mars 1933, M. Cœdès a été nommé Président d'une Commission chargée de l'adaptation en langue thổ des manuels scolaires.

— M. P. Mus, secrétaire-bibliothécaire, a été chargé par arrêté du Gouverneur général en date du 10 mai 1933, d'assurer par intérim la direction de l'Ecole pendant l'absence de M. Cœdès. Les difficultés financières dont souffre la Colonie ayant rendu nécessaire une réduction de la subvention du Budget général qui alimente l'Ecole, il a cependant pu obtenir que le chiffre n'en fût ramené que de 185.000 $ à 170.000 $. Il a fait signer par M. le Gouverneur général l'engagement de principe comme membre temporaire de M. Mauger, architecte diplômé par le Gouvernement. Au début de l'année, il a fait une conférence sur l'*Inde*. Le 12 décembre 1933, il a présenté le Musée Louis Finot à S. M. l'Empereur d'Annam. Il a entre temps poursuivi ses recherches sur l'archéologie bouddhique et sur les traditions chames, et donné au *Bulletin* la suite de son mémoire sur *Barabuḍur, les origines du stūpa et la transmigration*.

— M. Emile Gaspardone, sinologue, membre permanent, est rentré au début de février de sa mission au Japon et en Chine. Il a repris sa collaboration au *Bulletin* de l'Ecole en lui donnant plusieurs comptes rendus et un article sur *Deux inscriptions chinoises du Musée de Hanoi* (XXXII, p. 475). Il a fait le 3 avril au Musée Louis Finot une conférence sur *La Chine*, qui a paru dans le numéro du 14 avril de *France-Indochine*. Il est allé reconnaître les tombeaux chinois de Lạc-ỷ, près de Vĩnh-yên, signalés à l'Ecole par le Résident de cette province. Il a assisté au début des fouilles avec M. Claeys, qui les a conduites et terminées seul. Il met la dernière main à son étude de la géographie de l'Annam ancien que ses missions l'avaient obligé d'interrompre et qui paraîtra dans le prochain volume du *Bulletin* de l'Ecole (XXXIII). Il prépare en même temps la publication et le commentaire des documents chinois et japonais recueillis en mission, dont aucun n'a été utilisé jusqu'ici, et dont une moitié est absolument inédite. Ces documents fournissent en particulier un grand nombre de données nouvelles à la connaissance de l'histoire ancienne et moderne de l'Indochine annamite. Au cours de sa mission même, M. E. Gaspardone a pu traduire une étude japonaise sur une question importante et controversée de l'histoire ancienne du bouddhisme et composer un exposé fondamental sur l'ensemble des *Bibliographies japonaises*; traduction et exposé ont paru dans le *Bulletin de la Maison franco-japonaise* de Tōkyō (t. IV, nos 1-2, 1933). Une semaine dans la région de Cao-bằng, au début de septembre, lui a permis d'en visiter les principaux sites et leurs populations.

— M. V. Goloubew, membre permanent, a rédigé un certain nombre d'articles pour le *Bulletin*. Il a fait au Musée Louis Finot deux conférences, consacrées l'une à l'art du Thibet, l'autre à l'art khmèr. Il a, en outre, surveillé l'impression des Mémoires du Premier Congrès des Préhistoriens à Hanoi, et continué ses recherches

dans les provinces de Hoà-bình et de Thanh-hoá, en vue d'une nouvelle série d'études sur l'Âge du Bronze au Tonkin et en Annam. Vers la fin de l'année, il est retourné à Aṅkor pour continuer ses recherches relatives à l'emplacement primitif de Yaçodharapura I, la ville fondée à la fin du IX[e] siècle par Yaçovarman.

Service archéologique. — M. H. PARMENTIER, chef du Service archéologique, mis à la retraite par arrêté du 10 mars 1933, a cessé d'exercer ses fonctions le 28 février 1933. Nommé membre correspondant de l'Ecole par arrêté du 20 mai 1933, et chef du Service archéologique honoraire par arrêté du 23 juillet 1933, M. PARMENTIER a continué, comme chargé de mission, l'établissement de son inventaire détaillé des monuments d'art khmèr classique (*IDK.*). Après avoir représenté l'Ecole (et la Siam Society, dont il a été nommé membre correspondant) au jubilé de la Société des Etudes Indochinoises de Saigon, le 23 février, il s'est rendu du 2 au 7 dans la province de Prei Vêṅ pour étudier divers sites nouvellement signalés par le Résident de la province, M. P. PARIS, correspondant de l'Ecole. Au début d'avril, il a repris ses tournées dans le quadrant Nord-Est du Cambodge (Kòḥ Ker et vallée du Stưṅ Sèn).

M. PARMENTIER a donné au *Bulletin* une étude sur *L'art présumé du Fou-nan* (XXXII, p. 183), développement de la communication faite par lui à la Société des Etudes indochinoises, et une étude du levé topographique par avion du parc d'Aṅkor. Il a passé la plus grande partie du second semestre de l'année à mettre au point le premier volume de l'*IDK.* qui doit paraître en 1934 dans les *Publications* de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, et contient entre autres des monographies détaillées de Kòḥ Ker, Práḥ Vihãr, Wăt Ph'u.

— M. H. MARCHAL, membre permanent contractuel, a été à son retour de congé en novembre, nommé chef du Service archéologique à compter du 10 novembre 1933 (1).

M. G. TROUVÉ devant partir en congé à la fin de l'année, M. MARCHAL a été envoyé en mission à Siem Rãp pour reprendre, à titre intérimaire, la conservation d'Aṅkor dont il a pendant 17 ans assuré la direction avec tant de compétence et de dévouement. Il en a profité pour entreprendre la reconstruction de la tour centrale du Bantãy Srĕi, et collaborer aux travaux de fouilles et de recherches de M. GOLOUBEW.

— M. J. Y. CLAEYS, inspecteur du Service archéologique, s'est occupé, à Hanoi, de différentes questions concernant la conservation des monuments archéologiques et l'enquête ethnographique faite en liaison avec le Muséum d'histoire naturelle. En janvier il s'est rendu en inspection au Thanh-hoá, notamment à la citadelle des Hồ. En février, il a accompagné M. Cl. MADROLLE, l'auteur des Guides indochinois, d'abord dans la province de Quảng-yên, puis dans la Haute région, à Bắc-kạn, Cao-bằng et Nguyên-bình. Dans le courant du mois de mars, M. CLAEYS a entrepris et dirigé la fouille d'une série de tombeaux chinois de l'époque des Han, à Lạc-ý, dans la province de Vĩnh-yên. Il a étudié, dans la même province, la tour à étages de Bình-sơn dont le style et le décor peuvent se comparer aux plus belles pièces

---

(1) Par arrêté du 22 janvier 1934.

exhumées sur le site de Đại-la thành. En avril, il s'est rendu à Huế et à Tourane où l'appelait principalement la récente mise au jour de pièces chames sur le site déjà identifié de Nam-ô.

M. CLAEYS a été nommé chef du Service archéologique par intérim par arrêté du 22 avril. A ce titre il a entrepris l'établissement d'un Inventaire général, sur fiches, des monuments classés ou non de l'Indochine française, et s'est rendu en tournée d'inspection en Annam et au Cambodge au cours du mois d'août. Indépendamment des inspections concernant l'archéologie, M. CLAEYS a visité les différents collaborateurs de l'enquête ethnographique pour le Muséum d'histoire naturelle et a pris toutes dispositions utiles pour l'expédition des collections déjà réunies.

De retour à Hanoi, M. CLAEYS a assuré l'expédition des affaires courantes du 4 octobre au 13 novembre pendant l'absence du Directeur p.i. en tournée. Il a reconnu avec M. MERCIER le tombeau de Văn-lâm thượng au Thanh-hoá et étudie des gisements de poteries et de tours votives dans l'Ile aux Buissons.

Dans la série de conférences au Musée Louis Finot, M. CLAEYS a traité du Champa le 20 mars et de l'Annam le 10 avril. Il a assuré sa collaboration au *Bulletin* de l'Ecole par la rédaction de plusieurs chroniques ou comptes rendus.

— M. L. FOMBERTAUX, membre permanent contractuel, inspecteur du Service archéologique, a achevé au Th'at Luong de Vieng Čăn la réfection des petits stūpa entourant le stūpa central. Titulaire d'un congé administratif de six mois, il s'est embarqué à Haiphong le 13 avril 1933.

A l'expiration de son congé, il a quitté la France le 17 novembre 1933.

— M. G. TROUVÉ, membre permanent, conservateur d'Aṅkor, a continué les travaux de dégagement du Prè Rup et de la terrasse située à la base Est du Phnoṃ Bàkhèṅ, et terminé les travaux de consolidation de la tour centrale du Bàyon. Une fouille sous le sanctuaire de cette tour a amené la découverte de la statue du Buddha qui devait s'y trouver primitivement. M. TROUVÉ a poursuivi autour d'Aṅkor Thoṃ une série de recherches concernant le réseau hydraulique établi par les Khmèrs autour de leur capitale. Il a achevé les travaux de dégagement et de consolidation de Prâḥ Kô, et continué les fouilles de Pràsàt Ak Yoṃ. Il a dirigé les travaux d'entretien des monuments à l'intérieur du Parc d'Aṅkor ainsi que les divers travaux effectués par le Service Forestier, et achevé l'aménagement en musée du dépôt archéologique d'Aṅkor Thoṃ.

Titulaire d'un congé de convalescence de 6 mois par arrêté du 18 novembre 1933, M. TROUVÉ s'est embarqué à Saigon le 11 décembre. Il a reçu la médaille de l'Ordre Royal du Monisaraphon.

— M. H. MAUGER, architecte diplômé par le Gouvernement, ancien élève de l'Ecole des Beaux-Arts et de l'Ecole du Louvre, a été nommé membre temporaire par arrêté du 31 décembre 1933.

— M. R. MERCIER, chef des travaux pratiques, a continué d'assurer le service de surveillance et d'entretien du Musée Louis Finot. En avril, il a collaboré avec M. CLAEYS aux travaux de fouilles des tombeaux chinois de Lạc-ý, province de Vĩnh-yên, et en novembre à ceux du tombeau de Văn-lâm thượng, province de Thanh-hoá.

Assistants. — M. Nguyễn-văn-Tố a continué à seconder le Secrétaire-bibliothécaire dans l'administration de l'Ecole et l'édition du *Bulletin*. En dehors de ses fonctions administratives, il a prêté sa collaboration à une revue historique annamite, la *Đông-thanh tạp-chí*, et a fait paraître quatre numéros du *Bulletin de la Société d'Enseignement Mutuel du Tonkin*.

— M. Nguyễn-văn-Khoan a continué à assurer, sous la direction du Secrétaire-bibliothécaire, le fonctionnement du fonds européen de l'Ecole. Il a assisté, en compagnie de M. Mus, à une cérémonie pour le rappel de l'âme d'un noyé, cérémonie dont il a donné plus haut (p. 11-34) un compte rendu détaillé, suivi d'une note sur les *hồn* et *phách* chez les Annamites.

— M. Trần-văn-Giáp, tout en continuant à assurer, sous la direction du Secrétaire-bibliothécaire, le fonctionnement des fonds chinois et annamite de l'Ecole, a surveillé l'impression de l'*Inventaire du fonds chinois* et de son article sur *Le Bouddhisme en Annam des origines au XIII[e] siècle* (BEFEO., XXXII, 191-257). Il a fourni à M. J. Y. Claeys une traduction annotée d'une poésie annamite (supra, p. 501), et à M. V. Goloubew la traduction d'une tablette de bois conservée dans la pagode de Đan-nê ainsi que plusieurs notes historiques (supra, p. 347-349). Il a commencé la mise au point d'un article sur *Les chapitres bibliographiques de Lê-quí-Đôn et de Phan-huy-Chú*, qu'il a préparé sous la direction de M. P. Pelliot, pendant son séjour à Paris, en 1931.

— M. Kim Yung-kun a continué à assurer le fonctionnement du fonds japonais. Il s'est rendu en septembre 1933 à Faifo pour y étudier les vestiges historiques japonais.

— M. Công-văn-Trung a assisté M. J. Y. Claeys dans son enquête ethnographique et dans l'exécution des fouilles archéologiques au Bình-định.



Membres d'honneur.

M. Louis Finot a été nommé Directeur honoraire de l'Ecole Française d'Extrême-Orient par arrêté du 23 juillet 1933. Il a été élu Membre non résidant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres le 8 décembre 1933.



Membres correspondants.

— L'Ecole Française d'Extrême-Orient a la douleur de perdre un de ses plus anciens collaborateurs, le Commandant E. Lunet de Lajonquière, décédé à Saint-Genis-de-Saintonge.

— M. H. Parmentier a été nommé membre correspondant par arrêté du 20 mai 1933, et a été, à ce titre, chargé de mission par le Directeur de l'Ecole (cf. supra, p. 1047).

— Mlle M. Colani a continué au début de l'année, au Tran-ninh et dans les Hua P'an, ses recherches sur les mégalithes du Laos. Revenue à Hanoi en mai, elle a procédé à l'étude des pièces recueillies au cours de sa tournée. En novembre, elle repartit pour la région de Hội-xuân (Thanh-hoá) où elle étudie, le long du Haut Sông Mã, les nécropoles actuelles caractérisées par la présence de cromlechs. De retour à Hanoi fin novembre, Mlle Colani a commencé la rédaction d'un ouvrage d'ensemble sur la civilisation mégalithique du Laos qui doit paraître en 1934 dans les *Publications* de l'Ecole.

— M. G. Cordier a présidé, pendant l'absence de M. Cœdès, la Commission instituée par arrêté du 30 mars 1933, et chargée de l'adaptation en langue thổ des manuels scolaires.

— M. R. Lingat a donné au *Bulletin* de l'Ecole une chronique sur les événements politiques survenus au Siam en 1932 (supra, p. 536).

— M. P. Paris a continué à communiquer à l'Ecole les renseignements recueillis par lui au cours de ses tournées dans la province de Prei Vêṅ (Cambodge), dont il a fait dresser une excellente carte archéologique.

— Le P. H. de Pirey a complété la collection de sapèques de l'Ecole Française et fait quelques corrections au catalogue.



M. R. Dalet a continué de faire profiter l'Ecole Française de sa collaboration bénévole en lui envoyant les listes des pagodes visitées par lui avec l'indication de ce qu'elles contiennent d'intéressant au point de vue archéologique.



Service archéologique. — Les travaux de recherches et de reconnaissances que l'Ecole Française d'Extrême-Orient a poussés à la limite de ses possibilités depuis un tiers de siècle ne lui avaient pas encore permis d'entreprendre un inventaire général de tous les monuments archéologiques classés ou non de l'Indochine. L'établissement de cet inventaire a été étudié, puis inauguré sous forme de fiches, en attendant qu'il soit assez complet pour mériter une première publication. Voici le détail des différents renseignements qui sont donnés sur chaque monument ou sur chacun des éléments d'un groupe quand il y a lieu. Il est inutile de faire ressortir l'utilité d'un tel inventaire dont l'établissement qui demandera plusieurs années est déjà sérieusement amorcé.

Art. Monument. Pays de l'Union. Province. Désignation indigène. En caractères. N° fiche [1].

---

(1) Le numéro de fiche se compose de trois éléments qui sont : *a*) une lettre majuscule indiquant le pays de l'Union ; *b*) un chiffre romain donnant la province (selon tableau annexe) ; *c*) un numéro d'ordre correspondant au numéro de classement, si le monument est classé, à la suite s'il s'agit d'un monument non classé.

N. B. Pour les groupes de monuments classés sous un seul chiffre, des décimales seront employées, pour désigner les diverses constructions, chacune d'elles devant avoir sa fiche.

A. Description sommaire.

B. Renseignements archéologiques : *a*) Avant visite. *b*) Visites ou inspections successives. *c*) Recherches ou fouilles sommaires. *d*) Travaux exécutés. *e*) Travaux envisagés. *f*) Déprédations (auteurs).

C. Bibliographie : 1° publiée, 2° manuscrite, à l'Ecole ; 3° Plans, relevés exécutés ; 4° Cote : *a*) des dossiers, *b*) des photographies.

D. Renseignements historiques : g) Fondation. *h*) Remaniements ou restaurations. *i*) Destination, culte. *j*) Consacré à. *k*) Panthéon. *l*) Calendrier cérémoniel. *m*) Entretenu par. *n*) Officiant.

E. N° classement : Inventaire *IC.* — *IK.* — *IDK.*

F. Dates : 1° de classement, 2° de déclassement, 3° de protection.

G. Situation : Subdivisions administratives. Localité. Itinéraires, routes, point kilométrique. N° carte. Coordonnées géographiques.

H. Sculptures : *a*) In situ. *b*) Enlevées, déposées à. c) Cotes des Musées. *d*) Cotes des photographies.

I. Inscriptions : *a*) In situ. *b*) Enlevées, déposées à. N° inventaire listes générales. N° des estampages.

K. Observations. Fiche établie par le.

Au dos, suite des différents articles, photos ou croquis sommaires.



Service photographique. — Le Service photographique de l'Ecole Française a été complètement remanié au cours de l'année 1933 sous la direction de M. J. Y. Claeys. L'Ecole Française s'est assurée la collaboration de M. J. Manikus, précédemment Directeur technique du Service production de la Société Indochine-Films et Cinémas. Malgré une très importante diminution dans les frais généraux, le service a vu quintupler au cours de cette année les cessions ou travaux à titre remboursable dont le montant s'élève à 635 $ 48. Différentes modifications dans l'installation et le matériel ont déjà permis d'améliorer considérablement le rendement et la qualité des travaux de ce service. Parmi les principaux exécutés au cours de ces derniers mois, il convient de citer entre autres : un envoi de 1.303 épreuves 18 × 24, 13 × 18 et 9 × 12 au Musée Guimet et 33 épreuves 18 × 24 et 13 × 18 pour l'exposition au Musée permanent des Colonies. Un riche album de 20 agrandissements 50 × 60 a été offert à S. M. Bảo-đại. Les projections accompagnant les conférences de cet hiver ont nécessité la confection de 239 diapositives et 70 pour l'Institut océanographique. Pour l'enquête ethnographique, 536 clichés ont été traités, tant pour le Laos que pour le Yunnan. Enfin la collection archéologique de l'Ecole s'est normalement augmentée de nombreux clichés (750 environ) des cinq parties de l'Union et principalement de la Conservation d'Aṅkor. D'autre part, la section est maintenant parfaitement organisée pour la reproduction économique et rapide des documents et ouvrages manuscrits ou imprimés, sur plaques de petit format.

Publications. — L'Ecole Française a publié en 1933, la seconde moitié (fasc. 3-4) du tome XXXI de son *Bulletin*. Elle a imprimé en outre la *Bibliographie de l'Indochine Française*, 1930, par MM. P. Boudet et R. Bourgeois, et le volume I de *Præhistorica Asiæ Orientalis*, qui contient les Actes du Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi, 1932.

Bibliothèque. — Voici la liste des acquisitions nouvelles [1] :

Livres.

Hirozō ABE 阿部弘藏. *Nihon dorei shi* 日本奴隸史. Tōkyō, Shūhōkaku 聚芳閣, 1926.

ABŪ-L-'ALĀ' AL-MA'ARRĪ. *Risālat al-Malā' ika.* Edition, traduction et commentaires par I. Ju. KRAČKOVSKIJ. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Études Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., III.) [*Ech.*]

W. AHLBRINCK. *Encyclopaedie der Karaïben. Behelzend taal, zeden en gewoonten dezer Indianen.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXVII, n° 1.) [*Id.*]

Chizen AKANUMA 赤沼智善. *Indo bukkyō koyū-meishi jiten* 印度佛教固有名詞辭典, 原始期篇. Nagoya, Hajinkaku 破塵閣, 1931.

Andreas ALFÖLDI. *Die geistigen Grundlagen des hochasiatischen Tierstiles.* Berlin, 1931. (Sonderabdruck aus Forschungen und Fortschritte. 7. Jahrg. Nr. 20.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bernard M. ALLEN. *The Rt. Hon. Sir Ernest Satow. A Memoir.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner & C°, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

P. Camena d'ALMEIDA. *États de la Baltique, Russie.* Paris, Armand Colin, 1932. (Géographie Universelle, V.) Cf. supra, p. 1039.

Piero ALOISI. *Le Rocce.* Bologna, Nicola Zanichelli, 1933. (Spedizione Italiana de Filippi nell' Himàlaia. Serie II. Vol. VII.)

Lê Trọng AM 黎仲諳. *Bắc-kỳ địa dư quốc âm ca* 北圻地輿國音歌. 1911. (Ms.)

AMARACANDRA SŪRI. *Padmānanda Mahākāvya.* Critically edited with Introductions, Indices and Appendices by H. R. KĀPADĪĀ. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LVIII.) [*Ech.*]

Dem Andenken Goethes 葛德紀念特刊. *Tientsin.* Peiping, Peiyang Press, 1932. (Deutsch-Chinesische Nachrichten. 22 Marz 1932.) [*Id.*]

Fred H. ANDREWS. *Catalogue of Wall-paintings from Ancient Shrines in Central Asia and Sīstān.* Recovered by Aurel STEIN. Described by Fred H. ANDREWS. Delhi, 1933. (Central Asian Antiquities Museum, New Delhi.)

Aṅguttara-Nikāya. The Book of the gradual sayings (Aṅguttara-Nikāya) or more-numbered Suttas. Vol. II. (The Book of the Fours.) Translated by F. L. WOODWARD. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society. Translation Series. N° 24.)

---

[1] Les titres suivis de la mention [*Don*] sont ceux de livres ou de périodiques offerts par le corps savant, la société, l'institution ou le service officiel qui les a fait éditer. Les autres donateurs sont l'objet d'une mention spéciale. Les publications suivies de la mention [*Ech.*] sont celles qui ont été reçues à titre d'échange. La mention « dépôt légal » [*Dép.*] désigne les livres ou périodiques envoyés obligatoirement à notre bibliothèque en exécution de l'article 26 de l'arrêté du 20 septembre 1920. Les titres qui ne sont suivis d'aucune mention sont ceux des ouvrages qui sont entrés par voie d'achat.

Annales du Siam. IIIe vol. *Chronique de Xieng-Mai.* Traduction de Camille Notton. Paris, P. Geuthner, 1932. [*Don de l'auteur.*]

86e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath. Fêtes du Tang-tóc. Mercredi 19 Août 1925, à 21 heures 30. Soirée de Gala offerte en l'honneur de Madame et Monsieur Monguillot, Gouverneur Général de l'Indochine. Phnom Penh, Imprimerie du Protectorat, 1925. (Royaume du Cambodge.) [*Dép.*]

T. G. Aravamuthan. *The Kaveri, the Maukharis and the Sangam Age.* Madras, The University of Madras, 1925.

Ardant du Picq (C^l). *Une Population africaine. Les Dyerma.* Paris, Larose, 1931. (Bull. du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique Occidentale Française. T. XIV, n° 4. Oct.-déc. 1931.) [*Ech.*]

P. P. Arndt. *Grammatik der Ngad'a-Sprache.* Bandoeng, A. C. Nix & C°, 1933. (Verhand. van het Konin. Batav. Genoots. van Kunst. en Wetens. Vol. LXXII, 3.) [*Id.*]

Art des Incas. Catalogue de l'Exposition de la collection J. L. au Palais du Trocadéro (Juin-Octobre 1933). Musée d'Ethnographie. Museum national d'Histoire naturelle. Paris, 1933. [*Don.*]

Arts and Crafts of Netherlands-India. Published by the Divisions of Industry and Commerce. Batavia, Albrecht, 1933. [*Don de Mlle Selleger.*]

Bác-học-hoành-từ khoa sách văn 博學宏詞科策文, 1851. (Ms.)

Outram Bangs. *Birds of the Kelley-Roosevelts Expedition to French Indo-China* by Outram Bangs and Josselyn van Tyne. Chicago, Field Museum Press, 1931. (Fields Museum of Natural History. Zoological Series. Vol. 18, n° 3.) [*Don.*]

L. D. Barnett. *Brahma-Knowledge. An Outline of the Philosophy of the Vedānta as set forth by the Upanishads and by Sankara.* London, John Murray, 1907. (The Wisdom of the East Series.)

Benimadhab Barua. *Gayā and Buddha-Gayā. Early History of the Holy Land.* Calcutta, Chuckervertty Chatterjee & C°, 1931.

Adolph Basler. *The Rate of work done by a ricksha coolie.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

M. S. Bates. *An Introduction to Oriental Journals in Western Languages with an annotated bibliography of representative articles.* Nanking, The Institute of Chinese Cultural Studies, 1933. [*Id.*]

Robert de Beauplan. *L'Expédition Citroën Centre-Asie. 3e mission G.-M. Haardt, L. Audouin-Dubreuil. Ses buts. Son itinéraire. Son matériel.* Paris, J. Goudard, 1932. [*Id.*]

Norval Beeman. *Determination of the size of suspensoid particles: a brief review of methods and a modified form of apparatus.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Id.*]

Comte Begouen. *Un bloc de pierre calcaire gravé des Eyzies à Berlin.* S. l., 1930. (Sonderabdruck aus der Praehistorischen Zeitschrift. XXI. Band 1930. Heft 3/4.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *La Grotte de Niaux et ses dessins préhistoriques.* S. l., 1926. (Extrait du *Sol Sacré*, n° de juin 1926.) [*Id.*]

Id. *La Grotte des trois frères.* Berlin, 1929. (Sonderdruck aus Mitteilungen über Höhlen- und Karstforschung. Ztschr. des Hauptverbandes Deutscher Höhlenforscher. Jahrg. 1929. H. 3.) [*Id.*]

Comte Begouen. *Les peintures et dessins de la grotte de Bédeilhac (Ariège).* Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1929. (Sonderdruck aus « Ipek ».) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Sur un os gravé de la grotte de Marsoulas.* Paris, Emile Nourry, 1930. (Revue anthropologique, n°s 10-12, oct.-déc. 1930.) [*Id.*]

Id. *Trois-Frères-Höhle.* Berlin, Walter de Gruyter & Co. (Sonderdruck aus Reallexikon der Vorgeschichte, XXII.) [*Id.*]

Id. *Tuc d'Audoubert-Höhle (Com. Montesquieu-Avantès, Ariège).* Berlin (Sonderdruck aus Reallexikon der Vorgeschichte, XIII.) [*Id.*]

Comte Begouen et Louis Begouen. *Découvertes nouvelles dans la caverne des trois frères à Montesquieu-Avantès (Ariège).* Paris, Emile Nourry, 1928. (Revue anthropologique. n°s 10-12, oct.-déc. 1928.) [*Id.*]

Comte Begouen et H. Vallois. *Les empreintes préhistoriques.* Paris, E. Nourry, 1928. (Institut International d'Anthropologie. IIIe session. Amsterdam, 20-29 septembre 1927.) [*Id.*]

V. I. Beljaev. *Arabske rukopizi. Mss. arabes de la collection Bucare du Musée asiatique de l'Institut d'études orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.* Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., II.) [*Ech.*]

S. K. Belvalkar and R. D. Ranade. *History of Indian Philosophy.* Vol. VII. Poona, Aryabhushan Press Office, 1933. (Under the patronage of the University of Bombay.)

Hari Mohan Bhattacharyya. *Studies in Philosophy (First Series).* Lahore, Motilal Banarsidass, 1933. (The Punjab Oriental Series, n° XXII.)

Davidson Black. *Notice of the recovery of a second adult Sinanthropus skull specimen.* Peiping, 1930. (Bulletin of the Geological Society of China, vol. IX, n° 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

P. O. Bodding. *A Santal Dictionary.* Vol. I. Part 3. *C, Ch.* Oslo, Jacob Dybwad, 1932. (Det Norske Videnskaps-Akademi I Oslo.)

U. Ph. Boissevain. *Grieksche Schenkingsoorkonde uit Zuid-Italie van het Jaar 1127/8.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 3.) [*Ech.*]

H. Bolkestein. *Een Geval van Sociaal-Ethisch Syncretisme.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, n° 1.) [*Id.*]

Abel Bonnard. *En Chine (1920-1921).* 13e édition. Paris, Arthème Fayard et Cie, 1924. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Georges Bonneau. *Yoshino. Collection japonaise pour la présentation de textes poétiques.* Paris, Paul Geuthner. Hors série. *Introduction à l'idéographie japonaise : La forêt des symboles.* 1933. T. I. *Rythmes japonais.* 1933. T. II. *L'expression poétique dans le folk-lore japonais.* 1. *Poètes et paysans : Les vingt-six syllabes de formation savante.* 1933. T. III, 2. *La tradition orale de forme fixe : La chanson de vingt-six syllabes.* 1933. T. IV, 3. *Tradition orale et formes libres : La chanson du Kyûshû.* 1933. [*Don de l'auteur.*]

F. D. K. Bosch. *Notes archéologiques.* IV. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (BEFEO., t. XXXII.)

H. V. BRADSHAW. *The Contribution of the Chinese to Medicine.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 8.) [*Don.*]

Renward BRANDSTETTER. *Wir Menschen der indonesischen Erde.* VIII. *Die primitiven Schöpfungen und die Höchstleistung des indonesischen Sprachgeistes.* Luzern, E. Haag, 1933. [*Don de l'auteur.*]

James Henry BREASTED. *Development of Religion and thought in Ancient Egypt.* New York, Charles Scribner's Sons, 1912.

John BURNELL. *Bombay in the Days of Queen Anne, being an Account of the Settlement written* by John BURNELL. London, The Hakluyt Society, 1933. (The Hakluyt Society. Second Series. N° LXXII.)

BU-STON. *History of Buddhism* (*Chos-ḥbyung*). Part II. The History of Buddhism in India and Tibet. Translated from tibetan by E. OBERMILLER. Heidelberg, O. Harrassowitz, 1932. (Materialien zur Kunde des Buddhismus, 19 Heft.)

Bửu-CẦN. *Hán-Việt thành-ngữ. Lexique d'expressions sino-annamites usuelles.* Hanoi, Lê-văn-Tân, 1933. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 1000.

Geo. W. BRIGGS. *The Chamārs.* Calcutta, Association Press, 1920. (The Religious Life of India.)

W. Norman BROWN. *The Story of Kālaka Texts, History, Legends, and Miniature paintings of the Śvetāmbara Jain hagiographical work The Kālakācāryakathā.* Washington, 1933. (Smithsonian Institution Freer Gallery of Art Oriental Studies. N° I.) [*Éch.*]

Jean BRIERRE-NARBONNE. *Les prophéties messianiques de l'Ancien Testament dans la littérature juive en accord avec le Nouveau Testament, avec une introduction sur la littérature messianique juive apocryphe, targoumique, talmudique, midrachique, zoharique et rabbinique.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

L'Abbé BREUIL et le Comte BEGOUEN. *Nouvelle gravure d'homme masqué de la caverne des trois frères* (*Montesquieu-Avantès, Ariège*). Paris, Auguste Picard, 1930. (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1930.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Henri BREUIL. *Les peintures rupestres schématiques de la Péninsule Ibérique.* I. *Au Nord du Tage.* II. *Bassin du Guadiana.* Lagny, Imprimerie de Lagny, 1933. [*Don.*]

Ca chù thể cách 歌籌體格. *Đồng-văn đường* 同文堂. (ms.)

The Cambridge History of India. VI. *The Indian Empire, 1858-1918. With chapters on the development of Administration 1818-1858.* Edited by H. H. DODWELL. Cambridge, The University Press, 1932.

Cao-bằng Nguyên-bình man thư 高平原平蠻書. (ms.)

Paul CARUS. *The Point of view. An Anthology of Religion and Philosophy selected from the works of Paul Carus.* Edited by Catherine COOK. Chicago-London, The Open Court Publishing Company, 1927. [*Don.*]

Catalogue de l'Exposition du Vieux Hanoi au Musée Louis Finot (1er *étage*). Décembre 1932. [*Don de la Direction des Archives.*]

Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque Nationale. Auteurs. T. CXII, *Men-Merly.* CXIII, *Mermann-Meymac.* CXIV, *Meyn-Mikuta.* CXV, *Mila-Misuraca* CXVI, *Mila-Mollwo.* CXVII, *Molmenti-Montazon.* CXVIII, *Montbar-Moréas.* CXIX, *Moreau-Morquio.* CXX, *Morr-Mstislavskii.* CXXI, *Muaux-Murr.* CXXII, *Murray-Naucot.* CXXIII, *Naud-Nézondet.* Paris, Imprimerie Nationale, 1932-1933. (Ministère de l'Instruction publique et des Beaux-Arts). [*Don.*]

Central Bank (The) of Manchou and Laws relating thereto with appendix. Hsinking, 1932. (Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series N° 3.) [*Don.*]

Cérémonies du 76e anniversaire de la naissance de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath. 5, 6, 7, 8 et 9 Septembre 1915. [Phnom Penh], 1915. [*Dép.*]

Cérémonies traditionnelles du retrait des eaux et des salutations à la Lune devant la maison flottante royale Préa Damnak-Phé à Phnom-Penh du Mardi 8 au Jeudi 10 Novembre 1927. [Phnom Penh], 1927. — *du Lundi 23 au Mercredi 25 Novembre 1931.* [*Id.*]

Cervantes. *Truyện nhà hiệp-sĩ Đông Ky-Xuât (Histoire de Don Quichotte).* Traduction annamite de Đặng-văn-Hinh. Fasc. IX-XIV. Hanoi, Imp. Trung-bắc tân-văn, 1932-33. (La Pensée de l'Occident. Bibliothèque de traductions.) [*Id.*]

Chang Ping-ho 尙秉和. *Sin jen tch'ouen-ts'ieou* 辛壬春秋. Sin jen li che pien tsi chö 辛壬厤史編輯社, 1925.

Bijan Raj Chatterjee. *India and Java* (Second edition, revised and enlarged. Part I. *History*. Calcutta, Prabasi Press, 1933. (Greater India Society Bulletin, 6.) [*Ech.*]

Chê khoa văn tuyển 制科文選. Bác-văn đường 博文堂, 1851.

Che leao siun k'an 史料旬刊. N°s 1-39. [Peiping], Kou kong po-wou yuan t'ou-chou kouan [北平] 故宮博物院圖書館. [*Ech.*]

James T. Cheng. *Physical Measurements of one thou and Lingnan Students, a comparative study.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Id.*]

Chen K'ien-yi 沈乾一. *Ts'ong chou chou mou houei pien* 叢書書目彙編. Chang-hai, Yi-hio chou kiu 上海醫學書局, 1929.

Che Tchao 史炤. *Tseu tche t'ong kien che wen* 資治通鑑釋文. Chang-hai, Han-fen leou tsie yin Wou-tch'eng Tsiang che Mi-yun leou ts'ang Song k'an pen 涵芬樓借印烏程蔣氏密韻樓藏宋刋本.

P. Chevey. *Iconographie ichtyologique de l'Indochine. Poissons des campagnes du « de Lanessan » 1925-1929.* 1re partie. Saigon, Albert Portail, 1932. (Travaux de l'Institut Océanographique de l'Indochine. 4e mémoire.) [*Dép.*]

The Chief Executive's Proclamation the Organic Law of Manchoukuo and other laws governing various Government Offices. Hsinking, Bureau of Information and Publicity Foreign Office, 1932. (Publ. of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Series N° 2.) [*Don.*]

Chien Pao-tsung. *A History of Chinese Mathematics.* [*Ech.*]

Chinesische Musik. Herausgegeben von Richard Wilhelm. Frankfurt, A. Morgner, 1927. [*Id.*]

Y. T. Chiu. *Analyses of Chinese Foods. I. Chinese Wines.* Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 10, n° 4.) [*Don.*]

E. C. Chodzko. *Méthode d'enseignement des sons et intonations de la langue annamite aux personnes musiciennes.* 1933. (Mss.) [*Don de la Direction de l'Instruction publique, Hanoi.*]

Th. M. Chotzen. *Een Kymrisch Gedicht op den Moord op Prins Willemi.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 6.) [*Ech.*]

CHU CHI-CHIEN. *A Classified Catalogue of the Möllendorff Collection deposited in the Library*. Peiping, 1932. (National Library of Peiping.) [*Ech.*]

Chùng tầm Như-lai ứng hiện đồ 重鋟如來應現圖. Tiên-phong huyện, Cổ-đô xã Khánh-ân tự 先豐縣古都社慶恩寺, 1860. [*Don de M. Phạm-quỳ-Chương.*]

Charles Allen CLARK. *Religions of Old Korea*. New York, H. Revell Company, [1932.]

A Classified List of Reference Books in the Reading Rooms of the National Library of Peiping. Peiping, The National Library of Peiping, 1932. [*Cch.*]

George CŒDÈS. *Etudes cambodgiennes*. XXVIII, *Quelques suggestions sur la méthode à suivre pour interpréter les bas-reliefs de Bantāy Chmàr et de la galerie extérieure du Bàyon*. XXIX. *Un nouveau tympan de Bantāy Srĕi*. XXX. *A la recherche du Yaçodharāçrama*. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du BEFEO., t. XXXII.)

ID. *Indische Kunst in Siam. Lezing gehouden voor « The India Society »*. Den Haag, Ten Hagen's Drukkerij en Uitgevers-Mij, 1932. (Overgedrukt uit « Nederlandsch Indië, Oud en Nieuw, 17e jaargang, Afl. I. » [*Don de l'auteur.*]

Madeleine COLANI. *Communications au Premier Congrès de préhistoire d'Extrême-Orient*. Hanoi, Janvier 1932. I. *Le Protonéolithe*. II. *Différents aspects du Néolithique indochinois*. III. *Divers modes de sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine*. IV. *Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Tran-ninh*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933.

Collection de littérature cambodgienne. I. *Chants de Sakrava pour l'année 1932 composés par Sa Majesté Sisowath Monivong à l'occasion de la fête des eaux et des salutations à la Lune*. Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1932. [*Dép.*]

Christophe COLOMB. *Select Documents illustrating the four Voyages of Columbus including those contained in R. H. Major's Select letters of Christopher Columbus*. Translated and edited with additional material, an introduction and notes by Cecil JANE. Vol. II. *The third and fourth Voyages*. With a supplementary introduction by E. G. R. TAYLOR. London, 1933. (The Hakluyt Society, LXX.)

A Commentary to the Kāçyapaparivarta. Edited in Tibetan and in Chinese by A. von STAËL-HOLSTEIN. Peking, The National Library of Peking and the National Tsinghua University, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

A Comparative analytical catalogue of the Kanjur Division of the Tibetan Tripiṭaka. Edited in Peking during the K'ang-Hsi Era, and at present, kept in the Library of the Otani Daigaku Kyōto. Kyōto, 1930-1932.

G. CONTENAU. *Manuel d'archéologie orientale depuis les origines jusqu'à l'époque d'Alexandre*. II. *Histoire de l'art. IIIe et IIe Millénaires avant notre ère*. III. *Premier Millénaire jusqu'à Alexandre. Appendices*. Paris, Auguste Picard, 1931.

Contes du Beloutchistan recueillis par I. I. ZARUBIN. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Tome IV.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Ananda K. COOMARASWAMY. *Ābhāsa*. New Haven, Yale University Press, 1932. (Journal of the American Oriental Society, vol. 52, n° 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *The Origin of the Buddha Image*. New York, The College Art Association of America, 1927. (Reprinted from The Art Bulletin, vol. IX, n° 4.)

Ananda K. Coomaraswamy. *Reactions to Art in India*. New Haven, Yale University Press, 1932. (Journal of the American Oriental Society, vol. 52, n° 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *On Translation: Māyā, Deva, Tapas*. Bruges, The Saint Catherine Press, 1933. (Reprinted from Isis, n° 55, vol. XIX, 1.) [*Id.*]

Coordination des Bibliothèques. Guide des services nationaux deren seignements du prêt et des échanges internationaux. Paris, Vuibert, 1930. (Société des Nations. Institut International de Coopération Intellectuelle.) [*Ech.*]

Gilberte de Coral-Rémusat. *Le temple d'Angkor Vat et sa position dans l'art khmèr*. (La Revue de l'art ancien et moderne.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Georges Cordier. *Etude sur la littérature annamite*. Première partie. Saigon, Editions d'Extrême-Asie, 1933. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 999.

Id. *Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites*. Hanoi, Tân-dân, 1932. [*Id.*] Cf. supra, p. 1000.

Henri Cordier. *Bibliotheca Indosinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à la Péninsule indochinoise. Index*, par Mme Roland-Cabaton. Paris, G. Van Oest, 1932. (Publications de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, XVIII *bis*.)

Correspondance du Conseil Supérieur de Pondichéry avec le Conseil de Chandernagor. Tomes I-III. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde, 1914-1918. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Henry Cousens. *Mediaeval Temples of the Dakhan*. Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Archaeological Survey of India. Imperial Series, vol. XLVIII.) [*Ech.*]

Id. *Somanātha and other Mediaeval Temples in Kāṭhiāwād*. Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1931. (Archaeological Survey of India. Imp. Ser., vol. XLV.) [*Id.*]

Çrīdhardāsa. *Saduktikarṇāmṛta*. Edited by Rāmāvtāra Śarmā. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1933. (The Punjab Oriental Series, XV.)

La Culture franco-japonaise. Vol. IV. [*Don de M. G. Bonneau.*]

Sir J. G. Cumming. *Bibliography relating of India (1900-1927)*. Revised Edition. London and Woking, The Graham Press, 1927.

Cửu chương lập thành toán pháp 九章立成算法. 1723.

Đại Nam thực lục 大南寔錄. Huê, Bureau des Annales.

Đại Việt thông sử 大越通史. Vol. 1-2. (Ms.)

Danses royales offertes par Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath en l'honneur de Monsieur Albert Sarraut, Gouverneur Général de l'Indochine, à l'occasion de la victoire définitive de la France et des Alliés. 19 Novembre 1918. [Phnom Penh], 1918. (Royaume du Cambodge.) [*Dép.*]

Danses royales offertes par Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath en l'honneur de Son Excellence Sir Reginald Stubbs, Gouverneur de Hongkong. Mercredi 8 Avril 1925. [Phnom Penh], 1925. (Royaume du Cambodge.) [*Id.*]

P. Dareste. *Traité de droit colonial*, par P. Dareste, avec la collaboration de plusieurs jurisconsultes. Cannes, F. Robaudy, 1931-1932.

Mrs. Rhys Davids. *A Manual of Buddhism for advanced students*. London, The Sheldon Press, 1932.

C. de Boer. « *Ovide Moralisé* ». *Poème du commencement du quatorzième siècle* publié d'après tous les manuscrits connus, par C. de Boer, Martina G. de Boer et Jeannette Th. M. van 't Sant. Tome III (Livres vii-ix). Amsterdam, N. V. Noord-

Hollandsche uitge Versmaatschappij, 1931. (Verh. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 3.) [*Ech.*]

C. DE BOER. *Psycho-Dynamics of Pseudo-Dynamies?* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Deel 73, n° 3.) [*Id.*]

[*Décret du seigneur Minh-đô, en date de la 2ᵉ année Cảnh-hưng, (1741) chargeant Bạch-công-Thiệu d'une campagne contre le rebelle Mật*] 明都王令旨. [*Don du quanlang Quách Diệu.*]

Paul DEMIÉVILLE. *L'origine des sectes bouddhiques d'après Paramārtha.* Louvain, Marcel Istas, 1932. (Mélanges chinois et bouddhiques. Iᵉʳ volume, 1931-1932.) [*Don de l'auteur.*]

Wilbur S. DEMING. *Rāmdās and the Rāmdāsīs.* Calcutta, Association Press, 1928. (The Religious Life of India.)

Gaudefroy DEMOMBYNES et PLATONOV. *Le Monde musulman et byzantin jusqu'aux Croisades.* Paris, E. de Boccard, 1931. (Histoire du Monde. VII, 1.)

H. DENEUX. *La métrophotographie appliquée à l'architecture.* Paris, Paul Catin, 1930.

Paul DESCHAMPS. *Exposition Coloniale Internationale de Paris, 1931. Commissariat général. Section rétrospective française. Les Colonies et la vie française pendant huit siècles,* par Paul DESCHAMPS, Maurice BESSON, A. REUSSNER, J. TRAMOND, J. LADREIT DE LACHARRIÈRE, G. HARDY, avec le concours de M. P. ROUSSIER. Paris, Firmin-Didot et Cⁱᵉ, 1933. [*Don du Gouvernement général de l'Indochine.*]

M. W. DE VISSER. *The Bodhisattva Ākāśagarbha (Kokūzō) in China and Japan.* Amsterdam, 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 1.) [*Ech.*]

Giacomo DEVOTO. *I Fondamenti del sistema delle vocali romanze.* Milano, Ulrico Hoepli. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti.) [*Id.*]

ID. *Il Metodo dialettologico nella Glottologia Indo-Europea.* Milano, Ulrico Hoepli, 1925. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LVIII, fasc. XI-XV, 1925.) [*Id.*]

ID. *I nomi propri in -(e)na e il sistema delle vocali in etrusco.* Milano, Ulrico Hoepli, 1926. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LIX, fasc. XI-XV, 1926.) [*Id.*]

ID. *Studi di Grammatica Comparata Indoeuropea. I. Aspetti del problema delle sonanti. L'elemento ereditato nella prima « Lautverschiebung » germanica.* Milano, Ulrico Hoepli, 1924. (Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Estratto dai Rendiconti. Vol. LVII, fasc. VI-X, 1924.) [*Id.*]

Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie. Fasc. CXVIII-CXIX, *Mésopotamie-Middle-Hill.* CXX-CXXI, *Middle-Hill-Miniaturistes.* CXXII-CXXIII, *Minister Altaris-Monachisme.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire de la Bible. Supplément. Fasc. X, *Élam-Eucharistie.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire de théologie catholique contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique, leurs preuves et leur histoire. Fasc. CI-CII, *Péché-Pélagianisme.* CIII-CIV, *Pélagianisme-Pereira.* CV, *Pereira-Philopald.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. Fasc. XXXVII-XXXVIII, *Bavière-Beius.* XXXIX-XL, *Beius-Bellotti.* Paris, Letouzey et Ané, 1933.

Diệu kinh toàn tập 妙經全集, Hanoi, 大豐煜記 Ta fong Yu ki, 1931. [*Don de M. Kiên.*]

Ernst Diez. *Die Kunst Indiens.* Wildpark-Potsdam, Akademische Verlagsgesellschaft Athenaion, 1926.

Documents concerning English Voyages to the Spanish Main 1569-1580. I. Spanish Documents selected from the Archives of the Indies at Seville. II. English Accounts « Sir Francis Drake revised » and others, reprinted by I. A. Wright. London, The Hakluyt Society, 1932. (The Hakluyt Society, 2d Series. LXXI.)

Mgr René Ildefonse Dordillon. *Dictionnaire de la langue des Iles Marquises. Français-Marquisien.* Paris, Institut d'Ethnologie, 1932. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie. T. XVIII.) [*Ech.*]

Cao-xuân-Dục 高春育. *Đại Nam liệt truyện chính biên nhị tập* 大南列傳正編二集. Huè, Bureau des Annales, 1909.

Alfred Durand. *Les derniers jours de la Cour Hova. L'exil de la Reine Ranavalo.* Paris, Société de l'histoire des Colonies françaises, 1933. (Bibliothèque d'histoire coloniale.) [*Don.*]

Nalinaksha Dutt. *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna.* London, Luzac & Co, 1930. (Calcutta Oriental Series. N° 23.)

Id. *Early History of the Spread of Buddhism and the Buddhist Schools.* London, Luzac & C°, 1925. (Calcutta Oriental Series. N° 14.)

J. J. L. Duyvendak. *Ma Huan re-examined.* Amsterdam, 1933. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXXII, n° 3.) [*Ech.*]

Wolfram Eberhard. *Beiträge zur Kosmologischen Spekulation Chinas in der Han-Zeit.* Berlin, Dietrich Reimer, 1933. (Baessler-Archiv, XVI.) [*Don de l'auteur.*]

Wolfram Eberhard und Robert Henseling. *Beiträge zur Astronomie der Han-Zeit.* Berlin, Akademie der Wissenschaften, 1933. (Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. 1933. V.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de] Chien Nan-yang, *Chien-shih hsiao-k'ao*... Huang Shih, *Man-chou-ti t'iao shen (Der Schamanentanz der Mandschuh)*... Jung Chao-tsu, *Chan-pu-ti yuan-liu (Ursprung der Orakel)*... Wan Kuo-wei, *Hu fu k'ao*... W. Speiser, *Studien zu chinesischen Bildern I: Die Teetrinker von Yen Li pên*... (Weltkreis, Berlin, 1931-1932, bd. III, heft 3. Literaturbericht : n°s 61-86.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de l'ouvrage de] Chi Li. *The Formation of the Chinese People, an anthropological inquiry.* Berlin, Julius Springer, 1932. (Aus der Zeitschrift für Ethnologie. 63. Jahrgang. 1931. Heft 5-6.) [*Id.*]

Wolfram Eberhard. [C. R. de l'ouvrage de] Fang Chuang-yao, *Die Sprache der Hsien-pei.* Wien, Anthropos, 1933. (Anthropos, XXVIII, 1-2.) [*Id.*]

Johan E. Elias. *De Tweede Engelsche oorlog als het keerpunt in onze Betrekkingen met Engeland.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verh. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 5.) [*Ech.*]

Préas Nhéan Bavarvichéa Em. *Vuttodaya.* Traduit du pāli en cambodgien. Phnom Penh, Albert Portail, 1929. (Ganthamālā. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. II.) [*Dép.*]

Encyclopaedie van Nederlandsch-Indië. Aanvullingen en Wijzigingen. Afl. 33 (December 1932). Afl. 34 (Mars 1933). Afl. 35 (Derde serie, afl. 5 ; Mei 1933). Afl.

36 (Derde serie, afl. 6 ; Juli 1933). Afl. 37 (October 1933). 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff, 1932-1933.

S. J. Esser. *Klank- en Vormleer van het Morisch (Tweede Gedeelte)*. Bandoeng, A. C. Nix & C°, 1933. (Verhand. van het Konin. Batav. Genoots. van Kunst. en Wetens. Vol. LXVII, 4.) [*Ech.*]

Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier. Tomes I-II, Paris, E. Leroux, 1932. [*Don.*] Cf. supra, p. 1034.

Fang Yi 方毅 et Fou Yun-sen 傅運森. *Ts'eu yuan siu pien* 辭源續編. Chang-hai, Chang-wou yin chou kouan 上海商務印書館, 1931-1932.

Fan Hi-tseng 范希曾. *Chou mou ta wen pou tcheng* 書目答問補正. Peiping, Kouo-hio t'ou-chou kouan 國學圖書館, 1931.

Lieut.-Col. B. Favre. *Les sociétés secrètes en Chine. Origine. Rôle historique. Situation actuelle.* Courtrai, Jos. Vermaut, 1933.

E. P. Felt. *Gall Midges or Gall Gnats of the Orient (Itonididae or Cecidomyhdae)*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 7.) [*Ech.*]

Feng Rui et Ping-hang Yung. *A General Descriptive survey of the Honan Island Village Community*. Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 10, nos 2-3.) [*Id.*]

Fêtes et cérémonies de la crémation de Sa Sainteté le Chef suprême des bonzes et de divers membres de la famille royale [*du Cambodge*]. *13 au 27 Mars 1914*. [Phnom Penh], 1914. [*Dép.*]

Fêtes royales données à Nokorwat (Siémréap) par S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowath, Roi du Cambodge, à Monsieur Antoni Klobukowski, Gouverneur Général de l'Indochine, et Monsieur Paul Luce, Résident Supérieur au Cambodge. 19 sept.-1er oct. 1909. [*Id.*]

D. J. Finn. *Archæological Finds on Lamma* (舶遼洲) *Island near Hong Kong*. Parts I-II. Hong Kong, The Newspaper Enterprise, 1932-1933. (Reprinted from The Hong Kong Naturalist.) [*Don de l'auteur.*]

Louis Finot. *L'Archéologie indochinoise (1917-1930)*. Paris, Imprimerie Nationale, 1931. (Extrait du Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine.) [*Id.*]

Id. *Le Bouddhisme, son origine et son évolution*. Traduit du cambodgien en laotien par Phya Phi Chitr Prija (Mahaphol) et traduit du français en laotien par Phaya Sri Nagaraloka (Phouy). Vientiane, 1932. [*Dép.*]

Id. *Une inscription vishnouite d'Aṅkor*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Extr. du Bull. de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. XXXII.)

Fong Kin-lan. *Geological reconnaissance along the North river of Kwangtung*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Fong Tch'eng-kiun 馮承鈞. *Si-yu ti ming* 西域地名 (Si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan ts'ong k'an tche yi 西北科學考查團叢刊之一). Peiping, 1930.

Les Forêts. Leur utilité pratique. Leur rôle dans la vie d'un pays Les agents de destruction. Reboisement. Traduit en langue thai par Cao-xuân-Thiện. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1927. [*Don de l'auteur.*]

A. B. Droogleever Fortuyn. *Some general remarks on the living being*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Fou jen hio-tche 輔仁學誌. Peiping, Fou jen ta-hio Fou jen hio-tche pien tsi houei. T. I, fasc. 2 ; t. II, fasc. 1-2 ; t. III, fasc. 1-2. (Septembri 1929-Septembri 1932.)

Jacques FROMAGET. *Les phénomènes géologiques récents et le préhistorique indochinois.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient le 26 Janvier 1932.)

Chester G. FUSON. *The Geography of Kwangtung.* Canton, Lingnan University, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. VI, n° 3.) [*Don.*]

ID. *The Peoples of Kwangtung : their Origin, Migrations, and Present Distribution.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 7.) [*Id.*]

Emile GASPARDONE. *Les bibliographies japonaises.* Tōkyō, Maison Franco-japonaise, 1933. (Extrait du Bulletin de la Maison Franco-japonaise, T. IV.) [*Don de l'auteur.*]

Marcel GAULTIER. *Gia-Long.* Saigon, C. Ardin, 1933.

Géographie universelle, publiée sous la direction de P. VIDAL DE LA BLACHE et L. GALLOIS. T. III, *Etats Scandinaves, régions polaires boréales,* par Maurice ZIMMERMANN. Paris-Vanves, Imprimerie Kapp, 1933.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Herausgegeben von der Kommission für den Gesamtkatalog der Wiegendrucke. Band V. *Breviaire-Byenböeck.* Leipzig, Karl W. Hiersemann, 1932.

GOETHE. *West-östlicher Divan. Nach seinem Gedankenaufbau erläutert* von Hofrat August v. ALBRECHT-HÖNIGSCHMIED. Wien, Leipzig, Wilhelm Braumüller, 1930. [*Ech.*]

Maurice GOGUEL. *La foi à la résurrection de Jésus dans le christianisme primitif. Etude d'histoire et de psychologie religieuses.* Paris, Ernest Leroux, 1933. (Bibl. Ec. Hautes-Et., Sc. religieuses, XLVII.)

Victor GOLOUBEW. *Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Communication présentée au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 30 janvier 1932.)

Henri GOURDON. *L'Art de l'Annam.* Toulouse, F. Boisseau, 1932. (Les Arts Coloniaux.)

Herbert H. GOWEN. *Histoire du Japon des origines à nos jours.* Traduit de l'anglais par S. JANKELEVITCH. Besançon, Jacques et Demontrond, 1933. (Bibliothèque historique.)

A. W. GRABAU. *Palaeontology in China.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

F. H. GRAVELY and T. N. RAMACHANDRAN. *Catalogue of the South Indian Hindu Metal Images in the Madras Government Museum.* Madras, The Superintendent, Government Press, 1932. (Bull. of the Madras Government Museum. N. S. Vol. I, Pt. 2.) [*Id.*]

[GSELL.] *Monuments khmers* (album des 153 photographies). S. l. n. d.

Kishori Mohan GUPTA. *The Land-System in South India between C. 800 A. D. and 1200 A. D. (in the light of the epigraphic and literary evidence).* Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1933. (The Punjab Oriental Series. N° 20.)

J. HACKIN. *L'œuvre de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan (1922-1932).* I. *Archéologie bouddhique.* Tōkyō, Maison Franco-Japonaise, 1933. (Publication de la Maison Franco-japonaise de Tōkyō. Série A. Tome I.) [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 1008.

H. HACKMANN. *Die Dreihundert Mönchsgebete des Chinesischen Taoismus.* Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam, 1931. (Verh. der Konin. Akad.

van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks, Deel XXXII, n° 1.) [*Ech.*]

E. HAENISCH. *Lehrgang der Chinesischen Schriftsprache.* III. Chrestomathie Textband. Leipzig, Asia Major, 1933.

Kōsaku HAMADA 濱田耕作. *Tsūron kōkogaku* 通論考古學. Tōkyō, Taito-kaku, 1922. [*Don de M. Nishioka Chōsaku.*]

Paul HAMBRUCH. *Ponape.* I. *Teilband.* Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & C°, 1932. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. II, Band 7.) [*Ech.*]

Hà-nam Kim-bảng Quang-thừng xã phật tích tự tạo phật-tích tự bi 河南金榜珖琊社佛跡寺造佛跡寺碑.

Han Hi-p'ing che king t'o p'ien 漢熹平石經拓片.

HARṢA. *Ratnāvalī*, texte traduit par Maurice LEHOT. Paris, Les Belles-Lettres, 1933. (Collection Emile Senart.) Cf. supra, p. 1010.

ḤASAN-I-RŪMLŪ. *A Chronicle of the Early Ṣafawīs, being the Aḥsanu't-Tawārīkh* of ḤASAN-I-RŪMLŪ. Edited by C. N. SEDDON. Vol. I. Persian Text. Baroda, Oriental Institute, 1931. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LVII.) [*Ech.*]

C. M. HEANLEY. *Things found on the South China Granite.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

C. M. HEANLEY and J. L. SHELLSHEAR. *A Contribution to the Prehistory of Hongkong and the New Territories.* Hanoi, IDEO., 1932. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 27 janvier 1932.)

Sir Thomas L. HEATH. *Greek Astronomy.* London & Toronto, J. M. Dent & Sons, 1932.

Robert HEINE-GELDERN. *Bedeutung und Herkunft der Altesten Hinterindischen Metalltrommeln (Kesselgongs).* Leipzig, Asia Major, 1932. (Asia Major. Vol. VIII, fasc. 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Mutterrecht und Kopfjagd im westlichen Hinterindien.* Wien, Anthropologischen Gesellschaft, 1921. (Sonderabdruck aus Band LI der Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien.) [*Id.*]

ID. *Das Wiener Museum für Völkerkunde.* Stuttgart, 1928. (Sonderdruck aus Ethnologischer Anzeiger. Bd. I, Heft 6, 1928.) [*Id.*]

ID. [Compte rendu de l'ouvrage] *The Glass Palace Chronicle of the Kings of Burma.* Translated by Pe Maung TIN and G. H. LUCE. S. l. n. d. [*Id.*]

Albert W. HERRE. *Fishes from Kwangtung Province and Hainan Island, China.* Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. II, n° 3.) [*Don.*]

Wilhelm von HEVESY. *Finnisch-Ugrisches aus Indien. Es gibt keine Austrische Sprachen familie. Das Vorarische Indien Teilweise Finnisch-Ugrisch.* Wien, Manzsche Verlags, 1932. [*Don de l'auteur.*]

ID. *On W. Schmidt's Munda-Mon-Khmer Comparisons. (Does an « Austric » Family of Languages Exist ?)* London, 1930. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VI, part 1, 1930.) [*Id.*]

HIANG YUAN-HIUN 項元勛. *T'ai tcheou king-tsi tche* 台州經籍志. 1915.

W. L. HILDBURGH. *Notes on Sinhalese Magic.* London, Royal Anthropological Institute, 1908. [*Ech.*]

Dōson mongō shi. Histoire des Mongols de C. d'OHSSON ドーソン蒙古史.

traduite et annotée en japonais par Suiichirō TANAKA 田中萃一郎. Mida shigakukai 三田史學會, Tōkyō, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

G. Th. HOECH. *Die Bingliederung Indiens in die Geschichte der Baukunst.* Leipzig, Curt Kabitzich, 1922. (Mannus-Bibliothek. N° 29.)

William E. HOFFMANN. *The Economic Status of the Lygaeids and Notes on the Life History of Lygaeus Hospes Fabr. and Aphanus Sordidus fabr. (Hemiptera, Lygaeidae).* Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. II, n° 1.) [*Don.*]

Uno HOLMBERG. *Der Baum des Lebens.* Helsinki, 1922-1923. (Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Serie B. Tom XVI, 1922-23.)

HON NIEN FEY. *On the palm and sole prints of Chinese.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Nguyễn-trọng-Hợp 阮仲合. *Đại Nam liệt truyện chính biên sơ tập* 大南列傳正編初集. Huè, Bureau des Annales, 1889.

HOUANG TSO 黃佐. *Nan-yong tche* 南雍志. Kiang-sou cheng li kouo hio t'ou-chou kouan 江蘇省立國學圖書館, 1931.

HOU YING-LIN 胡應麟. *Sseu pou tcheng ngo* 四部正譌. 2ᵉ éd. Tchong-houa yin choua kiu 中華印刷局, 1925.

George D. HUBBARD. *The Pearl River Delta.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Sc. Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Robert HUES. *Tractatus de Globis et eorum usu. A treatise descriptive of the Globes constructed* by Emery MOLYNEUX, and published in 1592, by Robert HUES. Edited, with Annotated Indices and an Introduction, by Clements R. MARKHAM. London, The Hakluyt Society, 1889. (The Hakluyt Society, I, 79.)

J. HUIZINGA. *Über die Verknupfung des Poetischen mit dem Theologischen bei Alanus de Insulis.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 6.) [*Ech.*]

Hương hội văn tuyển 鄉會文選. Liễu-tràng 柳橦, 1838-1841.

A. HUSTACHE. *Synopsis des Curculionides de Madagascar.* 1ᵉʳ supplément. Tananarive, G. Pitot & Cᶦᵉ. (Mémoires de l'Académie Malgache, XIV.) [*Ech.*]

Abû'l-Maḥâsin IBN TAGHRÎ BIRDÎ. *Extracts from Abû'l-Maḥâsin Ibn Taghrî Birdî's Chronicle entitled Ḥawâdith Ad-Duhûr Fî Madâ l-Ayyâm Wash-Shuhûr (Part 3; 865-874 A. H.)* Edited by William POPPER. California, University of California Press, 1932. (University of California Publications in Semitic Philology. Vol. VIII, n° 3.) [*Id.*]

Ikoku sōsho 異國叢書, 正篇. Tōkyō, Shunnansha, 1932, 13 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Indologica Pragensia. Herausgegeben von Moriz WINTERNITZ und Otto STEIN. I. Brünn, Prag, Leipzig, Wien, Rudolf M. Rohrer, 1929. (Schriften der Philosophischen Fakultät der Deutschen Universität in Prag. II.)

Shinchō IWAZAKI 岩崎眞澄. *Indo bijutsu shi* 印度美術史. Tōkyō, Bijutsu sōsho kankō-kai, 1930. [*Don de M. Kuki Monshichi.*]

A. V. Williams JACKSON. *Zoroastrian Studies. The Iranian Religion and Various Monographs.* New York, Columbia University Press, 1928. (Columbia University Indo-Iranian Series, XII.)

JAMBLIQUE. *Le livre de Jamblique sur les mystères.* Traduit du grec par Pierre QUILLARD. Saint-Amand, Destenay, 1895.

G. Jequier. *Manuel d'archéologie égyptienne. Les éléments de l'architecture.* Paris, Auguste Picard, 1924.

Alfred Jeremias. *Die Ausserbiblische Erlösererwartung.* Berlin, Hochweg-Verlag, 1927. (Quellen Lebensbücherei christlicher Zeugnisse aller Jahrhunderte, I.)

Nakaya Jiujiro. *Catalogue of Works relating to the Stone Age of Japan in Foreign Language. 1868-1927.* Tōkyō. (Reprinted from Bibliography on the Stone Age of Japan.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Jubiläumsband herausgegeben von der Deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens anlässlich ihres 60 jährigen bestehens 1873-1933. Teil I-II. Tōkyō, Selbstverlag der Gesellschaft, 1933. [*Ech.*]

Jū-go-ban uta-awase 十五番歌合. Tōkyō, Ikutoku zaidan 團財德育, 1932. (Sonkyōkaku 尊經閣叢刊.) [*Don de l'éditeur.*]

Junkyo sensei bunshū 順渠先生文集. 12 vol. en 4 fasc., et 1 vol. de commentaire. Tōkyō, Ikutoku zaidan 育德財團, 1932. (Sonkyōkaku 尊經閣叢刊.) [*Id.*]

Ram Chandra Kak. *Ancient Monuments of Kashmir.* London, The India Society, 1933.

Kapiṣṭhala-Katha-Saṃhitā. A Text of the Black Yajurveda. Critically Edited for the first time by Raghu Vira. Lahore, K. R. Jain, 1932. (Mehar Chand Lachhman. Sanskrit and Prakrit Series. I.)

Keśava. *Kalpadrukośa.* Compiled by Shrikanta Sharma. Vol. II. Index. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series, vol. LX.) [*Ech.*]

A. J. Bernet Kempers. *The Bronzes of Nalanda and Hindu-Javanese Art.* Leiden, E. J. Brill, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Melville T. Kennedy. *The Chaitanya Movement. A Study of the Vaishṇavism of Bengal.* Calcutta, Association Press, 1925. (The Religious Life of India.)

Trần-trọng Kim. *Nho-giáo. La doctrine des lettrés.* Hanoi, Trung-bắc tân-văn. Tomes I-III. [*Don de l'auteur.*] Cf. supra, p. 997.

K'ing Kouei 慶桂. *Ts'ing kong che siu pien* 清宮史續編. Peiping, Peiping kou kong po-wou yuan t'ou-chou kouan 北平故宮博物院圖書館, 1931.

Kiu Siuan-ying 瞿宣穎. *Fang tche k'ao kao* 方志考稿 (甲集). Peiping, T'ien-tch'ouen chou chö 天春書社, 1930.

H. von Klüber. *Indiske Observatorier.* Potsdam, 1932. (Saertryk af Nordisk Astronomisk Tidsskrift, Bind 13, n° 4, 1932 og Bind 14, n° 1, 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Die Sternkunde bei den Völkern der Sundainseln.* (Die Sterne, 1931. Heft 2/3.) [*Id.*]

A. Kluyver. *Gissingen in verband met het woord Labberdaan.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, 2.) [*Ech.*]

Koku-yaku issaikyō 國譯一切經. Tōkyō, Taidō shuppansha, 1932, 65 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Sten Konow. *Saka Studies.* Gluckstadt and Hamburg, 1932. (Oslo Etnografiske Museum. Bulletin 5.)

J. Kosters. *Eenige geschiedkundige mededeelingen omtrent het begrip « Justum Bellum ».* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 3.) [*Ech.*]

Kou che. *Kin che yu-ti ts'ong chou* 顧氏金石輿地叢書. Kin-kia-che-hao leou 金佳石好樓.

Kou Hie-kang 顧頡剛. *Kou che pien* 古史辨. Péking, Po-chö 北京樸社, 1926-1932.

Kou-hio louen wen so yin siu pien 國學論文索引續編 (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong chou ti sseu tchong 中華圖書館協會叢書第四種). Peiping, Tchong houa t'ou-chou kouan hie houei, 1931.

Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan hien ts'ang tchong-kouo kouan-chou mou-lou 國立北平圖書館現藏中國官書目錄 (第二輯). Peiping, Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan, 1932.

Kouo-li tchong-yang ta hio kouo-hio t'ou-chou kouan siao che 國立中央大學國學圖書館小史. Nankin, Kouo-li tchong-yang ta-hio kouo hio t'ou-chou kouan, 1929.

Augustin Kramer. *Truk*. Hamburg, Friederichsen, De Gruyter & Co, 1932. (Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung und Notgemeinschaft der Deutschen Wissenschaft. Ergebnisse der Sudsee-Expedition 1908-1910. II. Band 5.)

Stella Kramrisch. *The Vishṇudharmottara (Part III). A Treatise on Indian Painting and Image-Making*. Second Revised and Enlarged Edition. Calcutta, Calcutta University Press, 1928.

W. B. Kristensen. *De Goddelijke Heraut en het Woord van God*. Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 2.) [*Éch.*]

Id. *De Romeinsche Fasces*. Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 2.) [*Id.*]

Kumârila Bhatta. *The Mîmânsâ-Śloka-Vârtika of* Kumârila Bhatta. With the Commentary called Nyâyaratnâkara by Pârtha Sârathi Miśra. Edited by Râma Śastrî Tailanga. Fasc. I-X. Benares, Freeman & C°, 1898-1899. (The Chowkhambâ Sanskrit Series. A Collection of Rare & Extraordinary Sanskrit Works.)

J. Kunst. *De l'Origine des échelles musicales javano-balinaises*. Conférence faite le 7 janvier 1928 à l'Institut Colonial d'Amsterdam. Bangkok, 1929. (Reprinted from the Journal of the Siam Society, XXIII, 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Kunst en R. Machjar Koesoemadinata. *Een en ander over Pélog en Sléndro*. Weltevreden, Albrecht & C°, 1930. (Overgedrukt uit het Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, Deel LXIX, afl. 3 en 4.) [*Id.*]

Katsumi Kuroita 黒板勝美. *Koku-shi no kenkyū* 國史能研究. 總說. Edition revue et corrigée. Tōkyō, Iwanami-shoten 岩波書店, 1931.

Kwan Yin's Saving Power. Some remarkable examples of response to appeal for aid, made to Kwan Yin by His devotees. The name Kwan Yin in Chinese means « He who hears the voice of the world ». In Sanskrit « Avalokiteśvara ». Collected, Translated and Edited by (Miss) Pi-cheng Lee and Published by her in England, 1932. Oxford, Kemp Hall Press.

H. Perrier de La Bathie. *Les Mélastomacées de Madagascar*. Toulouse, Henri Basuyau et C°, 1932. (Mémoires de l'Académie Malgache, XII.) [*Éch.*]

Id. *Polygalaceae*. Tananarive, G. Pitot & Cie, 1932. (Catalogue des plantes de Madagascar.) [*Id.*]

E. de Laboulaye. *Les plantations européennes de thé en Indochine*. Paris, Imp. Kapp, 1931. (La Terre et la vie. Revue d'Histoire Naturelle. N° 5, Juin 1931.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Lakshmanadeshikendra. *Shāradātilakatantram.* Parts I-II. Chapters I-XXV. Calcutta, The Sanskrit Press, 1933. (Tantrik Texts. Vol. XVI-XVII.)

Larousse du XXe siècle. Publié sous la direction de Paul Augé. Tome VI. Paris, Larousse, 1933.

Nouveau Petit Larousse illustré. 149e édition. Paris, 1933.

Y. W. Lei and H. K. Lei. *Report on a Steam Filature in Kwangtung.* Canton, Lingnan University, s. d. (Lingnaam Agricultura Review. Vol. III, no 2. [*Don.*]

Lettres et Conventions des Gouverneurs de Pondichéry avec différents princes hindous. 1666 à 1793. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1911-1914. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

L. Lévy-Bruhl. *L'Institut d'Ethnologie de l'Université de Paris.* Paris, Emile Larose, 1926. (Extr. de la Revue d'Ethnographie et des Traditions populaires. 1925, nos 23-24.) [*Don de M. P. Mus.*]

Libraries in China. Peiping, Library Association of China, 1929. [*Ech.*]

The Liège Diatessaron. Edited with a textual apparatus by D. Plooij and C. A. Phillips. English Translation of the dutch text by A. J. Barnouw. Part II. Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1931. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, no 6.) [*Id.*]

Liên-đình thi tập 蓮亭詩集. (Ms.)

Lieou Kiun-jen 劉鈞仁. *Tchong-kouo ti ming ta ts'eu tien* 中國地名大辭典. Peiping, Kouo-li Pei-ping yen-kieou yuan tch'ou pan pou 國立北平研究院出版部, 1930.

Li Ts'eu-ming 李慈銘. *Yue-man t'ang tou che tcha ki* 越縵堂讀史札記. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館.

Id. *Yue-man t'ang wen tsi* 越縵堂文集. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館.

Liste des ruines trouvées dans la province de Quảng-bình. (Ms.) [*Don du P. H. de Pirey.*]

[Lo Tchen-yu 羅振玉]. *Ki-che ngan ts'ong chou* 吉石盦叢書. Chang-yu, Lo che p'o-li pan 上虞羅氏玻璃版.

Id. *Tcheng-song t'ang tsi kou yi wen* 貞松堂集古遺文. 1932.

Id. *Tseng ting Yin k'iu chou k'i k'ao che* 增訂殷虛書契考釋. Tong fang hio houei 東方學會, 1927.

Id. *Yin kiu chou k'i tai wen pien* 殷虛書契待問編.

Louis Lotzer. *Monographie de la province de Vĩnh-yên.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Protectorat du Tonkin.) [*Dép.*]

Lục súc tranh công. Querelle des six animaux sur leurs mérites respectifs. Traduction française avec préface et commentaires par P. Midan des *Lục súc tranh công*, poème transcrit du sino-annamite en quốc-ngữ et annoté par Pétrus Trương-vĩnh-Ký. Saigon, Nguyễn văn Của, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Arthur Anthony Macdonell and Arthur Berriedale Keith. *Vedic. Index of Names and Subjects.* Vol. I-II. London, John Murray, 1912. (Indian Texts Series, 2.)

Frédéric Macler. *Chrestomathie de l'arménien moderne avec vocabulaire.* Paris, Imp. Massis, 1932. (Bibl. de l'Ec. Nat. des Lang. Orient. Viv., XII.) [*Ech.*]

Mahakarmavibhanga (La grande classification des actes) et Karmavibhangopadesa (Discussion sur le Maha Karmavibhanga.) Textes sanscrits rapportés du

Népal, édités et traduits avec les textes parallèles en sanscrit, en pāli, en tibétain, en chinois et en koutchéen par Sylvain Lévi. Paris, Ernest Leroux, 1932.

Col. G. B. Malleson. *Les dernières luttes des Français dans l'Inde et sur l'Océan ndien avec le récit de la conquête des îles de France et de Bourbon, des essais sur les Partisans étrangers dans l'Inde et la relation de l'expédition des troupes anglo-indiennes en Egypte, en 1801.* Traduit de l'anglais et annoté par Edmond Gaudart. Pondichéry, Imprimerie du Gouvernement, 1911. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Edward Horace Man. *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, by Edward Horace Man. With *Report of Researches into the Language of the South Andaman Island*, by A. J. Ellis. London, Royal Anthropological Institute, 1932. (Reprinted from the Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.) [*Ech.*]

Id. *The Nicobar Islands and their People.* Guildford, Billing and Sons, 1933. [*Id.*]

Manchoukuo Handbook of Information. Hsinking, Bureau of Information and Publicity Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government, 1933. [*Don.*]

Man Han lou pou tch'eng yu 滿漢六部成語. Wen-ying t'ang 文英堂, 1842.

Man Han tseu ho pi sseu chou tsi tchou 滿漢字合璧四書集註. King-tou lieou-li tch'ang Po-kou Cheng-king t'ang 京都琉璃廠博古聖經堂.

Man Mong Han san wen ho pi kiao-k'o chou 滿蒙漢三文合璧教科書.

The Manyôsû. Translated and annotated by J. L. Pierson. Book III. Leyden, E. J. Brill, 1933.

A. V. Marakueff. *Chinese Typewriter.* Vladivostok, 1932. (Memoirs of the Far Eastern State University. N° 1.) [*Don.*]

Sappho Marchal. *Danses cambodgiennes.* Nouvelle édition revue et corrigée. Mâcon, Protat Frères, 1931. (Extrait de la Revue Extrême-Asie.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

J. Marouzeau. *Lexique de la terminologie linguistique.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

Alfred Martineau. *Les cyclones à la côte Coromandel.* Trichinopoly, St. Joseph's Ind. School Press, 1917.

Id. *Inventaire des anciennes archives de l'Inde Française.* Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1914. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Ma Sou 馬驌. *Ma che Yi che* 馬氏繹史. Kou-sou, Yi-si tchai 姑蘇亦西齋, [1868].

Henri Maspero. *Les commencements de la civilisation chinoise.* (Extrait du Shinagaku, n° 2, tome V, 1929.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

P. Masson-Oursel, H. de Willman-Grabowska et Philippe Stern. *L'Inde antique et la civilisation indienne.* Corbeil, Imprimerie Crété, 1933. (L'Evolution de l'Humanité, Synthèse collective, 26.)

Nobuhiro Matsumoto 松本信廣. *Chamu no Yashi-zoku to « yashi no mi » setsuwa* チャム椰子族と(椰子の實)說話. (Extrait du *Minzoku-gaku* 民俗學, vol. V, n° 6, juin 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Kodai bunka ron* 古代文化論. Tōkyō, Kyōritsusha 共立社, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Nobuhiro Matsumoto. *Nihon shinwa no kenkyū* 日本神話の研究. Tōkyō, Dōbunkan 同文館, 1931. [*Id.*]

Tokumyo Matsumoto. *Die Prajñāpāramitā-Literatur nebst einem Specimen der Suvikrāntavikrāmi-Prajñāpāramitā.* Stuttgart, W. Kohlhammer, 1932. (Bonner Orientalistische Studien. Herausgegeben von P. Kahle und W. Kirfel, Heft 1.)

B. C. Mazumdar. *Orissa in the Making.* Calcutta, U. Ray et Sons' Press, 1925.

F. A. McClure. *The Native paper Industry in Kwangtung.* Canton, Lingnan University, 1927. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. V, nº 3.) [*Don.*]

Id. *Note on a Chinese Vegetable Dye.* Canton, Lingnan University, 1927. (Reprinted from the Lingnaam Agricultural Review, vol. IV, nº 1.) [*Id.*]

E. M. Meijers. *Uitlegging en Toepassing in Nederland van aan den Code Civil ontleende wetsvoorschriften.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, nº 5.) [*Ech.*]

Bruno Meissner. *Babylonien und Assyrien.* Vol. I-II. Heidelberg, Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1920-1925 (Kul urgeschichtliche Bibliothek. Herausgegeben von W. Foy. I. Reihe: Ethnologische Bibliothek.)

Mémoires présentés par divers savants à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres de l'Institut de France. Tome XIII, 2e partie. Paris, Imprimerie Nationale, 1933. [*Don.*]

C. P. S. Menon. *Early Astronomy and Cosmology. A Reconstruction of the Earliest Cosmic System.* London, George Allen and Unwin, 1932.

C. M. Merly et Bernard Sol. *Le Régime Financier des Colonies* (annoté et mis à jour au 1er Janvier 1931). Nouvelle édition augmentée de notes, circulaires ministérielles, circulaires de la comptabilité publique, arrêts du Conseil d'État et de la Cour des Comptes, etc. Paris, Librairie Larose, 1932.

E. D. Merrill. *A Fourth Supplementary List of Hainan Plants.* Canton, Lingnan University, 1932. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. II, nº 1.) [*Don.*]

Raymond E. Merwin and George C. Vaillant. *The Ruins of Holmul Guatemala.* Cambridge, Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, 1932. (Memoirs of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. III. Nº 2.) [*Ech.*]

Eduard Meyer. *Histoire de l'antiquité. III. La Babylonie et les Sémites jusqu'à l'époque cassite.* Traduit par Etienne Combe. Paris, P. Geuthner, 1926.

Étienne Michon. *Discours prononcé à la séance publique annuelle du vendredi 25 Novembre 1932 de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.* Paris, Fimin Didot et Cie, 1932. (Institut de France.)

Min Eul-tch'ang 閔爾昌. *Pei tchouan tsi pou* 碑傳集補. Peiping, Yen-king ta hio kouo hio yen-kieou so 北平燕京大學國學研究所, 1932.

P. C. Molhuysen. *Twee Brieven uit de Correspondentie van Hugo Grotius.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, nº 3.) [*Ech.*]

Mong Han tseu t'ien 蒙漢字典.

Mong Pao 孟保. *Ho pi kou wen* 合璧古文.

Radhakumud Mookerji. *Harsha.* London, Oxford University Press, 1926. (Rulers of India.)

W. R. Morse. *Observations on the Anthropology of the Peoples of the West*

Chino-Tibetan Borderland, the Marches of the Mantzi. Canton, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Journal. Vol. V, n° 4.) [*Don.*]

Noel MORSS. *The Ancient culture of the Fremont River in Utah. Report on the Explorations under the Claflin-Emerson Fund, 1928-29.* Cambridge, The Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, Harvard University, 1931. (Papers of the Peabody Museum of American Archæology and Ethnology, Harvard University. Vol. XII, 2.) [*Ech.*]

James Hope MOULTON. *The Treasure of the Magi. A Study of Modern Zoroastrianism.* Oxford University Press, 1917. (The Religious Quest of India.)

ID. *Early Zoroastrianism.* London, Constable & C°, 1926. (The Hibbert Lectures, Second Series.)

J. N. MUKERJI. *Sāṁkhya or the theory of reality. A critical and constructive study of Īśtarakṛṣṇa's Sāṁkhya-Kārikā.* Calcutta, Jitendra Nath De, 1930.

F. MULLER. *De « Komst » van den Hemelgod.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Kon. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 7.) [*Ech.*]

Jos. MULLIE. *The Structural Principles of the Chinese Language. An introduction to the Spoken Language (Northern Pekingese Dialect).* Translated from the Flemish by A. Omer VERSICHEL. Vol. I. Peiping, The Bureau of Engraving and Printing, 1932. (Collection internationale de monographies ethnologiques. V.) [*Don.*]

Naojirō MURAKAMI. *Sinkan Manuscripts* 新港文書. Formosa, Taihoku Imperial University, 1933. (Memoirs of the Faculty of Literature and Politics Taihoku Imperial University. Vol. II, n° 1.) [*Don de l'éditeur.*]

Lady MURASAKI. *The Bridge of Dreams being the second volume of « the lady of the Boat » and the final part of « the Tale of Genji ».* Translated from the Japanese by Arthur WALEY. London, G. Allen, 1933. (The Tale of Genji.)

Myamma Min Okchokpon Sadan with Appendix to King Bodaw Phaya's Yazathat Hkaw « Ameindaw Tangyi ». Parts III-V. Rangoon, Supdt. Government Printing and Stationery, 1933. [*Don.*]

Nâgopamâlikathâ. Morceaux choisis tirés de l'Anguttara Nikâya Chakka Nipâta et de Manorathapûrani atthakathâ. Traduits du pâli en cambodgien par Préas Sâsanasobhana Chuon-NATH. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Tarō NAKAYAMA 中山太郎. *Nihon minzokugaku* 日本民俗學. Tōkyō, Ōokayama shoten, 1930-31, 4 vol. [*Don de M. Kuki Monshichi.*]

Nam dược thần hiệu 南藥神效. Hanoi, Tụ-văn đường 聚文堂, 1922.

NÂṆA KATHÂ. *Patisambhida.* Vol. I. (*Âlavakayakkha Sutta*). Traduit du pâli en cambodgien par Préas Siri Sammativong EM. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Dép.*]

Naniwa sōsho 浪速叢書. Ōsaka, Naniwa sōsho kankō-kai, 1926-30, 16 vol. [*Don de M. Inabata Katsutarō.*]

Ch.-NATH. *Kaccâyanûpatthambhaka. Méthode de pâli.* Tome II. *De Samâsaniddesa à Uṇâdiniddesa.* Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. (Ganthamâlâ. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. III.) [*Dép.*] Cf. supra, p. 994.

Julius VON NEGELEIN. *Weltanschauung des indogermanischen Asiens.* Erlangen, Palme, Enke, 1924. (Veröffentlichungen des Indogermanischen Seminars der Universität Erlangen. Band I.)

Nihon bungaku 日本文學. Vol. XIX-XX. Tōkyō, Iwanami shoten 岩波書店, 1933. (Iwanami kōza 岩波講座).

Nihon chiri fūzoku taikei 日本地理風俗大系. Tōkyō, Shinkōsha, 1929-31. 18 vol. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Churyo Noda. *An Inquiry concerning the Chou Pi Suan Ching* 周髀算經. Kyôto, Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho or the Academy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1933. (Memoir of Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho. Vol. III.) [*Don de l'éditeur.*]

Eitarō Noro 野呂榮太郎. *Nihon shihon-shugi hattatsu shi* 日本資本主義發達史. 3e éd. Tōkyō, Tettō-shoin 鐵塔書院, 1932. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Notice biographique sur Son Excellence le Samdach Chakrey Ponn, Ministre de la guerre, de l'instruction publique et des travaux publics, suivi de quelques stances bouddhiques. Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1932. [*Dép.*]

Notice funéraire sur Son Excellence le Samdach Chakrey Peich Ponn. S. l. n. d. [*Id.*]

Kazumaro Oda 織田一磨. *Ukiyoe sashie geijutsu* 浮世繪挿繪藝術. 4e édition. Tōkyō, Banrikaku, 1931. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Unrai Ogiwara 荻原雲來. *Bongo dokuhon.* 3e éd. Tōkyō, 1930. [*Id.*]

Id. *Jisshū bongogaku* 實習梵語學. 12e édition. Tōkyō, Heigo shuppan-sha, 1932, 2 vol. [*Id.*]

Saigai Ōmura 大村西崖 et Koji Tabe 田邊孝次. *Tōyō bijutsu shi* 東洋美術史. Tōkyō, Heibonsha, 1930. [*Id.*]

L'Organisation de la justice en Indochine. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1930. (Exposition Coloniale Internationale. Paris, 1931. Indochine Française. Section d'administration générale. Administration de la justice.) [*Dép.*]

Wilfred Osgood. *Mammals of the Kelley-Roosevelts and Delacour Asiatic Expeditions.* Chicago, Field Museum Press, 1932. (Field Museum of Natural History. Zoological Series. Vol. XVIII, no 10.) [*Don.*]

Préas Phirum Phéasa Ou. *Nouveaux conseils aux enfants.* Poème composé par Préas Phirum Phéasa Ou dit Ngoy, suivi de *Les bons conseils.* Phnom Penh, Imprimerie du Gouvernement, 1932. [*Dép.*]

Id. *Poèmes consacrés à la glorification du Triple Joyau.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Id.*]

Kashiwa Oyama. *Vorläufiger Bericht über die Chronologie der Jōmon-Kultur der Steinzeit im Kantō (Mittel-Japan).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication présentée au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 29 janvier 1932.)

Padma Thang Yig. Le dict de Padma. Padma Thang Yig, ms. de Lithang. Traduit du thibétain par Gustave-Charles Toussaint. Vendômes-Paris, Imprimerie des Presses Universitaires de France, 1933. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises. Vol. III.) [*Ech.*]

Papañcasūdanī nāma Majjhimanikāyaṭṭhakathā. Edited by I. B. Horner. Part III. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society.)

Pierre Pasquier. *Discours prononcé le 6 Novembre 1933 à la session ordinaire de 1933 du Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers de l'Indochine.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Dép.*]

Pei-king t'ou chou kouan hien ts'ang tchong kouo tcheng-fou tch'ou pan p'in

mou lou 北京圖書舘現藏中國政府出版品錄目(第一輯), Pei-king, Pei-king t'ou-chou kouan 北京圖書館, 1928.

PEI-TSEU-HAI-CHAN 貝子海山. *Mong Han ho pi wou fang yuan yin* 蒙漢合璧五方元音. 1917.

Jacques PELLEGRIN. *Les poissons des eaux douces de Madagascar et les îles voisines (Comores, Seychelles, Mascareignes).* Tananarive, G. Pitot et Cie, 1933. (Mémoires de l'Académie Malgache, XIV.) [*Ech.*]

Paul PELLIOT. *Explorations et voyages dans la Haute Asie.* S. l. n. d.

ID. *La Haute Asie.* Paris, L'Edition artistique, 1932.

ID. *Mission Pelliot en Asie Centrale.* I. *Les grottes de Touen-houang. Peintures et sculptures bouddhiques des époques des Wei, des T'ang et des Song.* Tome 4. *Grottes 111 à 120.* Paris, Paul Geuthner, 1921.

A. PÉTELOT. *Bibliographie des travaux de zoologie et de botanique concernant l'Indochine (année 1932 et complément des années antérieures).* Hanoi, Imprimerie Tonkinoise, 1933. (Bulletin général de l'Instruction publique. No 1. Septembre 1933.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Th. PIGEAUD. *De Serat Tjabolang en de Serat Tjentini.* Bandoeng, A. C. Nix & Co, 1933. (Verhandl. van het Konin. Bat. Gen. van Kunst. en Wetens. Vol. LXXII, 2.) [*Ech.*]

S. F. PLATONOV. *La Russie moscovite.* Paris, E. de Boccard, 1932. (Histoire du Monde. VIII, 4.)

D. PLOOIJ. *Matthew xiii, 48^{b} in the textual Tradition.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, no 1.) [*Ech.*]

ID. *Studies in the Testimony Book.* I, *A Palestinian 'Testimony' in Paul's Epistles to the Corinthians.* II, *The Apostle and Faithful Righ Priest, Jesus.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1932. (Verhandl. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXXII, no 2.) [*Id.*]

Pondichéry en 1746. La Compagnie de l'Inde. Des Expéditions des escadres anglaise et française dans l'Inde en 1746. Prise de Madras. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1911. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

PORPHYRE. *L'antre des Nymphes.* Traduit du grec pour la première fois en français par Pierre QUILLARD. Paris, Destenay, 1893.

P'ra Buddha Sihiṅga. Translation by Camille NOTTON. Bangkok, The Bangkok Times Press, 1933. [*Don de l'auteur.*]

Præhistorica Asiæ Orientalis. I, *Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, Hanoi (1932).* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932.

Prajñāpāramitās. The Commentaries on the Prajñāpāramitās. Vol. I. *The Abhisamayālaṅkārāloka of Haribhadra being a commentary on the Abhisamayālaṅkāra of Maitreyanātha and the Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā.* Edited with Introduction and Indices by Giuseppe TUCCI. Baroda, Oriental Institute, 1932 (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXII.) [*Ech.*]

Pratimā-Māna-Lakṣaṇam. Edited with an Introduction, Sanskrit and Tibetan Texts and English Translation by Phanindra Nath BOSE. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1929. (The Punjab Oriental Series, 18.)

Problèmes de littératures orientales. I. Leningrad, 1932. (Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. Tome I.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Programme des cérémonies de la translation des cendres de Sa Majesté défunte la Reine Mère et de divers membres de la famille royale dans les Pyramides funéraires édifiées sur la montagne royale Phnom Préa Réachéatrop dans la province de Samrongtong du Samedi 29 Septembre au Jeudi 4 Octobre 1917. [Phnom Penh,] 1917. [*Dép.*]

Programme des fêtes de la crémation de Sa Majesté Samdach Préa Voréach Chini Pou, de Sa Majesté la Reine Samdach Préa Akhamohessey Préa Sreyvokhsat, de la princesse Changkolloney, des princes Wathanavong, Pong Essara, Péch Yarak, Traloch, Khatteyarak, Monirot, Yourosa... [Phnom Penh,] 1906. [*Id.*]

Programme des fêtes du couronnement de S. M. Préa Bat Samdach Préa Sisowathmonivong, Roi du Cambodge. [Phnom Penh, 1928.] [*Id.*]

J. PRZYLUSKI. *Le Bouddhisme*. Paris, Imp. Grou-Radenez, 1932. (Bibliothèque Générale illustrée, 22.)

Trương-đăng-QUẾ 張登桂. *Đại Nam liệt truyện tiền-biên* 大南列傳前編. Huè, Bureau des Annales, 1852.

ID. *Đại Nam thực lục tiền biên* 大南寔錄前編. Huè, Bureau des Annales, 1845.

RĀDHĀDĀMODARA. *Vedānta-Syamantaka (of Rādhādāmodara) being a Treatise on Bengal Vaisnava Philosophy*. Edited by Umesh Chandra BHATTACHARJEE. Lahore, The Punjab Sanskrit Book Depot, 1930. (The Punjab Oriental Series. XIX.)

Gustave RAOULT. *Le Parler japonais*. La Chapelle-Montligeon, Imp. de Montligeon, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Bernard READ. *A Comparison of the Materia Medica of India and China*. Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal. Vol. 8.) [*Don.*]

Reale Accademia d'Italia. Fondazione Alessandro Volta. Viaggi di Studio ed Esplorazioni. I. Viaggi di Studio ed Esplorazioni. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933. [*Id.*]

[*Recueil d'images publiées par la Bibliothèque royale du Cambodge.*] I, *Visandarajātaka*. N°s 1-13. II, *Bouddha couché*. III, *Bouddha d'Hanoi*. IV, *Bouddha du Laos*. Hanoi, IDEO., [1933]. [*Dép.*]

Ernest RENAN. *Nouvelles études d'histoire religieuse*. Paris, Calmann Lévy, 1884. [*Don de M. V. Goloubew.*]

G. RENONDEAU. *Choix de pièces du théâtre lyrique japonais*, transcrites, traduites et annotées. XIV. *Yama-uba*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient. (BEFEO., t. XXXII.)

E. RÉNY. *Monographie générale du Cadastre en Indochine*. Montreuil-sous-bois, Imprimerie de la Seine, 1931. (Exposition Coloniale Internationale, Paris, 1931. Indochine Française. Section des Services d'intérêt social.) [*Dép.*]

Résumé des Actes de l'Etat Civil de Pondichéry. 1676 à 1735. 1736 à 1760. Pondichéry, Société de l'histoire de l'Inde Française, 1916, 1919. (Publications de la Société de l'histoire de l'Inde Française.)

Ṛgveda-Saṃhitā. Part I. Translated with Critical Notes by Sitanath PRADHAN. Calcutta, Indian Research Institute, 1933. (Indian Research Institute Publications. Vedic Series.) [*Ech.*]

Robert RICARD. *La « conquête spirituelle » du Mexique. Essai sur l'apostolat et les méthodes missionnaires des Ordres Mendiants en Nouvelle-Espagne de 1523-24 à 1572*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1933. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, XX.) [*Ech.*]

Paul RIVET. *Les Océaniens*. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 26 janvier 1932.)

Georges de ROERICH. *Sur les pistes de l'Asie centrale*. Textes français de DE VAUX-PHALIPAU. Paris, Paul Geuthner, 1933.

A. VON ROSTHORN. *The Civilization of Ancient China*. Peking, Peking Express Press, 1926-27. (Reprinted from The Chinese Social and Political Science Review, Vol. X, n° 4; vol. XI, n° 1.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Pictorial Art and Criticism*. Shanghai, 1930. (Reprinted from the China Journal. Vol. XIII, N° 6. Décembre 1930.) [*Id.*]

M. ROSTOVTZEFF. *Inlaid Bronzes of the Han Dynasty in the Collection of C. T. Loo*. Paris and Brussels, G. Van Oest, 1927.

The Saddhamma-ppakāsinī, Commentary on the Paṭisambhidāmagga. Edited by C. V. JOSHI. Part I. London, The Pali Text Society, 1933. (Pali Text Society.)

[SĀHAJĪ.] *Śabdaratnasamanvaya Kośa* of King SĀHAJĪ of Tanjore. Critically edited with an introduction and index by Vitthalram Lalluram SHASTRI. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LIX.) [*Ech.*]

SAI CHANG-A 賽尙阿. *Mong wen si yi* 蒙文晰義.

Śaktisaṅgama Tantra. Critically Edited with a preface by Benoytosh BHATTACHARYYA. Vol. I. *Kalikhanda*. Baroda, Oriental Institute, 1932. (Gaekwad's Oriental Series. Vol. LXI.) [*Ech.*]

Dr A. SALLET. *Les démons particuliers aux épidémies et les esprits malfaisants dans le Sud-Annam*. Rochefort-sur-mer, A. Thoyon-Thèze, 1932. (Revue de Folklore français et de Folklore colonial, t. III, nos 4-5.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *La matière médicale sino-annamite. Les sangsues*. Hanoi, Imp. d'Extrême-Orient, 1932. (Extrait du Bulletin de la Société médico-chirurgicale de l'Indochine, n° 2, février-mars 1932.) [*Id.*]

ID. *Les « Ngải », plantes magiques du Sud-Annam*. Alençon, Imprimerie Laverdure, 1932. [*Id.*]

ID. *Les plantes médicinales de l'Indochine. La citronnelle (Cymbopogon citratus Stapf. (Graminées)*. Paris, Gazette médicale de France et des pays de langue française, 1932. (Gazette médicale de France et des pays de langue française, n° 15, août 1932.) [*Id.*]

Alfred SALMONY. *Delimiting Questions in Indian and Chinese Sculpture*. Philadelphia, 1929. (Eastern Art, A Quarterly. Vol. I, n° 5.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Eine neolithische Menschendar-stellung in China*. Leipzig, Klinkhardt & Biermann, 1929. (Sonderdruck aus « Ipek ».) [*Id.*]

J. J. SALVERDA DE GRAVE. *Un livre de compte du XVIe siècle*. Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 9.) [*Ech.*]

Samantapāsādikā Buddhaghosa's Commentary on the Vinaya Piṭaka. Edited by J. TAKAKUSU and Makoto NAGAI. Vol. IV. London, The Pali Text Society, 1934. (Pali Text Society.)

Samvejaniya Dharma. Morceaux choisis tirés de l'Anguttara Nikâya et de divers autres ouvrages pâlis. Traduits en cambodgien par OUM SOU. Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933. [*Don.*]

SAN-YIN WONG. *Colorimetric determination of fructose and sucrose in various mixtures.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 8.) [*Id.*]

Fritz SAXL. *Mithras. Typengeschichtliche Untersuchungen.* Berlin, Heinrich Keller, 1931.

Heinrich SCHAFER und Walter ANDRAE. *Die Kunst des Alten Orients.* Berlin, Im Propyläen Verlag, 1925. (Propyläen-Kunstgeschichte, II.)

L. SCHERMAN. *Die ältesten Buddhadarstellungen des Münchener Museums für Volkerkunde.* München, G. D. W. Callwey, 1928-29. (Sonderdruck des Münchener Jahrbuches der Bildenden Kunst. Bd. V, heft 3; Bd. VI, heft 2.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *Musizierende Senien in der religiösen Kunst des birmanischen Buddhismus.* Berlin, 1932. (Sonderdruck Ostasiatische Zeitschrift. Jahrgang VIII. Heft 1-4.) [*Id.*]

Walther SCHMIDT. *Das Museum für Völkerkunde in München.* München, 1930. (Sonderdruck aus heft 15/1930 « Die Form ».) [*Id.*]

P. Wilhelm SCHMIDT. *Die Religionen der Urvölker Afrikas.* Munster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1933. (Der Ursprung der Gottesidee. IV.)

Paul SCHOLTEN. *Convenances vainquent loi.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 7.) [*Ech.*]

M. SCHÖNFELD. *Oe-Relikten in Holland en Zeeland.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche Uitgevers-Maatschappij, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 73, n° 1.) [*Id.*]

Wolfgang SCHULTZ. *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Kelten, Germanen, Litauern, Slawen.* Leipzig, Curt Kabitzsch, 1924. (Mannus-Bibliothek, n° 35.)

C. G. SELIGMAN. *Anthropological Perspective and Psychological Theory.* London, Royal Anthropological Institute, 1932. (Reprinted from the Journal of the Royal Anthropological Institute, vol. LXII. July-December, 1932.) [*Ech.*]

Izuru SHINMURA 新村出. *Nanban kōmō shiryō* 南蠻紅毛史料. Tōkyō, Kōseikaku, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Sibirische Sovjet Enzyklopädie. Tome III. A-H. Novosibirsk, Harrassowitz, 1932.

A. C. SIDDALL and Y. T. CHIU. *A Feeding experiment with Soybean milk.* Canton, Lingnan University, 1931. (Separate from Lingnan Sc. Journal, vol. 10, n° 4.) [*Ech.*]

D. SIDERSKY. *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran et dans les vies des prophètes.* Paris, Paul Geuthner, 1933.

SIE KOUO-TCH'ENG 謝國楨. *Ts'ing k'ai kouo che leao k'ao* 清開國史料考. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan, 1931.

ID. *Wan Ming che tsi k'ao* 晚明史籍考. Peiping, The National Library of Peiping, 1932.

Sin-kiang t'ou tche 新疆圖志. Tong-fang hio houei 東方學會, 1924.

Siu pien kien Han Ts'ing wen tche yao 續編兼漢清文指要.

SIU PING-TCH'ANG 徐炳昶. *Siu Hiu-cheng si yeou je-ki* 徐旭生西遊日記 (Si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan ts'ong k'an tche yi 西北科學考查團叢刊之

—). Peiping, Tchong-kouo hio chou t'ouan-t'i hie-houei si pei k'o hio k'ao tch'a t'ouan li-che houei 中國學術團體協會西北科學考查團理事會, 1930.

A. de Smedt et A. Mostaert. *Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental.* IIIᵉ partie. *Dictionnaire monguor-français.* Pei-p'ing, Imprimerie de l'Université Catholique, 1933. (Publications de l'Université Catholique de Pékin.) Cf. supra, p. 1014.

Thos. E. Snyder. *Termites, destroyers of wood, and man's fight against them.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Ech.*]

Song Ying-tch'ang 宋應昌. *King lio fou kouo yao pien* 經畧復國要編. Nankin, Kouo hio t'ou-chou kouan 國學圖書館, 1930.

Souen K'ai-ti 孫楷第. *Je-pen Tōkyō, Dairen t'ou-chou kouan so kien Tchong-kouo siao chouo chou-mou t'i yao* 日本東京大連圖書館所見中國小說書目提要. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Souen Sing-yen 孫星衍. *Souen Yuan-jou wai-tsi* 孫淵如外集. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Souen Yi-jang 孫詒讓. *Chang chou p'ien tche* 尙書駢枝. Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學.

Id. *Kou tcheou yu louen* 古籀餘論. Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學, 1929.

Soulignakhat et Chanthakhat. Légende laotienne traduite par Pierre Nginn. Mss. [*Don de la Résidence supérieure du Laos.*]

Souvenir de la remise officielle de la croix de « Chevalier de la Légion d'Honneur » par M. Silvestre, Résident Supérieur au Cambodge, à Préas Sirisammativong Em, Directeur de l'Ecole supérieure de pâli à Phnom Penh. Phnom Penh, 1933. [*Dép.*]

Souvenir de la visite de M. le Gouverneur général Pasquier aux ateliers de composition, clichage, impression et reliure du Tripiṭaka. Phnom Penh, 30 août 1933. Phnom Penh, 1933. [*Id.*]

Sseu-ma Kouang 司馬光. *Tseu tche t'ong kien k'ao-yi* 資治通鑑考異. Chang-hai, Han-fen leou ying yin Song k'an pen 上海涵芬樓景印宋刊本.

Baron A. von Stael-Holstein. *On a Peking, a St. Petersburg, and a Kyōto reconstruction of a Sanskrit stanza transcribed with Chinese characters under the Northern Sung dynasty.* Peiping, 1932. (Reprinted from The Ts'ai-Yüan P'ei Anniversary Volume (Supplementary Vol. I of the Bulletin of the Institute of History and Philology of the Academia Sinica.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *On two Tibetan pictures representing some of the spiritual ancestors of the Dalai Lama and of the Panchen Lama.* Peiping, Lazarist Press, 1932. (Reprinted from the Bulletin of the National Library of Peiping, 1932.) [*Id.*]

Id. *On a Tibetan text translated into Sanskrit under Ch'ien Lung (XVIII cent.) and into Chinese under Tao Kuang (XIX cent.).* Peiping, Lazarist Press, 1932. (Reprinted from the Bulletin of the National Library of Peiping, 1932.) [*Id.*]

Th. Stcherbatsky. *Buddhist Logic.* Vol. I. Leningrad, 1932. (Bibliotheca Buddhica, XXVI.) [*Ech.*]

Melanie Stiassny. *Neuerwerbungen Chinesischer Plastik in der Ethnographischen Sammlung des Natur-Historischen Staatsmuseums in Wien.* (Wiener Beiträge zur Kunst- und Kultur-geschichte Asiens, II.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

H. Stönner. *Zwei Kambodjanische Skulpturen.* Lipsiae, 1925. (Asia Major, vol. II, fasc. 3-4.) [*Id.*]

Studies presented to Ts'ai Yuan P'ei on his sixty-fifth birthday by Fellows and Assistants of the National Research Institute of History and Philology. Part I. Peiping, 1933. [*Ech.*]

Kōji Tabe 田邊孝次 et Yoshitarō Kamakura 鎌倉芳太郎. *Tōyō bijutsu shi* 東洋美術史. Tōkyō, Tamakawa-gakuen shuppan-bu, 1930. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

Junjirō Takakusu 高楠順次郎. *Bonbun Sei-bagabon-ka* 梵文聖婆伽梵歌 (*Bhagavadgītā*). Tōkyō, Heigosha. [*Id.*]

Id. *Parigo bukkyō bungaku kōhon* 巴利語佛教文學講本. (*Pāli chrestomathy*). 3e éd. Tōkyō, Heigosha, 1929. [*Id.*]

Id. *The Sāṃkhyakārikā studied in the light of its Chinese version.* Rendered from the French into English by S. S. Suryanarayana Sastri. Madras, The Diocesan Press, 1933. (Bulletins of the Department of Indian Philosophy. I.) [*Don de M. Sastri.*]

Ta Ming Jen-tsong Tchao houang-ti che-lou 大明仁宗昭皇帝實錄 (ms.).

Ta Ming T'ai-tsong Wen houang-ti che-lou 大明太宗文皇帝實錄 (ms.).

Tanaka Suiichirō shigaku ronbun shū 田中萃一郎史學論文集. Tōkyō, Mita shigaku-kai, 1932. [*Don de l'éditeur.*]

Tân biên soạn tập duyên sinh công văn 新編撰集延生攻文 (ms.).

T'ang Tchong 湯中. *Song houei-yao yen-kieou* 宋會要研究. Chang-hai, Chang-wou yin chou kouan 上海商務印書館, 1932.

T'an Hi-sseu 譚希思. *Ming ta tcheng tsouan yao* 明大政纂要. Hou-nan, Sseu-hien chou kiu 湖南思賢書局.

[T'an k'i-Jang 譚其驤]. *Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan fang tche mou-lou* 國立北平圖書館方志目錄. Peiping, Kouo-li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立圖書館, 1933.

Tạp văn sao tập 雜文抄集 (ms.).

Mme Tardieu-Blot. *Les aspléniées du Tonkin.* Toulouse, H. Basuyau, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Ta T'ang Ta-ts'eu-ngen sseu san-tsang fa-che tchouan 大唐大慈恩寺三藏法師傳. Tōhō bunka gakuin Kyōto kenkyū jo 東方文化學院京都研究所, 1932.

Préa Krou Saingvichéa Huot-Tath. *Singâlovâdasutta Dîghanikâya* (*XXXI*). Traduit en cambodgien. 2e édition. Phnom Penh, Albert Portail, 1930. (Ganthamâlâ. Publications de l'Ecole Supérieure de Pâli du Cambodge. Vol. I.) [*Dép.*]

Id. *Akkhadosa Katha ou les Méfaits du jeu.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. [*Id.*]

Id. *Suradosakathâ ou les méfaits de l'alcool.* Phnom Penh, A. Portail, 1932. [*Id.*]

Id. *Simâ Vinicchaya Sankhepa.* Phnom Penh, Bibliothèque Royale, 1933.

Tavernier. *Suite des voyages de Mr.* Tavernier, *ou Nouveau recueil de plusieurs relations et traités singuliers et curieux qui n'ont point été mis dans les six premiers voyages.* Paris, Gervais Clouzier, 1680.

Emile TAVERNIER. *De la nécessité d'écrire l'histoire de l'ancien empire d'Annam.* Saigon, Albert Portail, 1933. [*Don de l'auteur.*]

ID. Compte-rendu critique de *Gia-long* de M. Marcel GAULTIER. Saigon, Imp. de la « Dépêche », 1933. [*Id.*]

ID. Compte-rendu critique de *Les Dieux qui meurent* de M. Pierre VARET. Saigon, Albert Portail, 1933. [*Id.*]

TAW SEIN KO. *Burmese Sketches.* Rangoon, British Burma Press, 1913.

TÂY-DƯƠNG. *Petit lexique chinois-annamite-français par ordre de clefs.* Phiên Việt Pháp Hán yếu tự án bộ vị. Hanoi, Trung-hoà thiện-bản, 1932.

Ta yi kiao mi lou 大義覺迷錄.

TCHANG SING-LANG 張星烺. *Tchong si kiao t'ong che leao houei p'ien* 中西交通史料滙篇. Fasc. 1-6. (Fou-jen ta hio ts'ong chou ti yi tchong 輔仁大學叢書第一種.)

TCHANG SING-LANG 張星烺, Henri YULE 亨利玉爾 et Henri CORDIER 亨利考狄. *Tchang yi Marco Polo yeou ki* 張譯馬哥孛羅遊記. Fasc. 1. Peiping, Yen-king ta hio 燕京大學.

TCHAO CHE-WEI 趙士煒. *Kou yi chou lou ts'ong tsi* 古逸書錄叢輯. Peiping, The National Library of Peiping, 1933.

TCHENG JO-TSENG 鄭若曾. *Tcheng K'ai-yang tsa tcho* 鄭開陽雜著. Peiping, T'ao-fong leou 陶風樓, 1932.

TCH'EN PI-JOU 陳璧如, TCHANG TCH'EN-K'ING 張陳卿 et LI WEI-SIU 李維垿. *Wen hio louen wen so yin* 文學論文索引 (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong-chou ti wou tchong 中華圖書館協會叢書第五種). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei, 1932.

Le Temple d'Angkor Vat. 3e partie. *La galerie des bas-reliefs.* Vol. II-III. Paris, 1932. (Mém. arch. publ. par l'Ecole Française d'Extrême-Orient, t. II.)

Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, publiés avec une introduction critique par Franz CUMONT. T. I-II. Bruxelles, H. Lamertin, 1896-1899.

Thiên hạ bản đồ tổng mục 天下版圖總目 (ms.).

Thiên Nam lịch khoa hội tuyển 天南歷科會選. 1773.

Thiền tôn bản hành 禪宗本行. Bắc-giang, Pagode de Vĩnh-nghiêm, 7e année Bảo-đại (1932). [*Don.*]

Samdach Chauféa Véang THIOUNN. *Chants de Sakrava sur la fête des Eaux et des Salutations à la Lune.* Phnom Penh, Editions de la Bibliothèque Royale, 1933. (Collection de littérature cambodgienne.) [*Dép.*]

Nam-sơn Nguyễn-văn-THỌ. *La peinture chinoise.* Hanoi, Lê-văn-Phúc, 1930. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Auguste THOLANCE. *Conseil des Intérêts français économiques et financiers du Tonkin. Session ordinaire de 1933. Discours prononcé le 19 octobre 1933.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Id.*]

Edward J. THOMAS. *The History of Buddhist Thought.* London, Kegan Paul, Trench, Trubner, 1933. (The History of Civilization.) [*Don de l'éditeur.*]

Lynn THORNDIKE. *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era.* Vol. I-II. 2d Printing. New York, The Macmillan Company, 1929.

Nguyễn Thuật. 阮述. *Cung kỉ luân âm* 恭紀綸音. Hà-đình 荷亭藏板, 1897.

Từ-bộ Thực. *Note sur les mœurs et coutumes des habitants de la province de Vĩnh-yên.* (Ms.)

Tōkyō teikoku daigaku shūkyō-gaku kōza sōsetsu nijūgo-nen kinen kai 東京帝國大學宗教學講座創設二十五年記念會. *Shūkyō-gaku ron shū* 宗教學論集. Tōkyō, Dōbunkan, 1930. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

Tổng tụ chư gia toán pháp đại toàn 總聚諸家算法大全 (Ms.).

Ryūzō Torii. *Restes néolithiques de la Mandchourie méridionale et de la Mongolie orientale.* Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Communication faite au Premier Congrès des Préhistoriens d'Extrême-Orient, le 29 janvier 1932.)

Toru Haneda. *A propos des Ta Yue-tche et des Kouei chouang.* Tōkyō, Maison franco-japonaise, 1933. (Bulletin de la Maison Franco-japonaise, t. IV, n°s 1-4.) [*Ech.*]

Tourisme dans la Péninsule Indochinoise. La Malaisie, le Siam, l'Indochine, par les Messageries Maritimes. Saigon, A. Portail, 1932. [*Don de l'auteur.*]

Le Traité des examens. Traduit de la nouvelle Histoire des T'ang (chap. XLIV, XLV) par Robert des Rotours. Paris, Ernest Leroux, 1932. (Bibliothèque de l'Institut des Hautes Etudes Chinoises, vol. II.) [*Ech.*]

Travaux de l'Institut des Etudes Orientales de l'Académie des Sciences de l'URSS, V, N. N. Poppe, *Linguistique bouriate-mongole.* Leningrad, 1933. [*Id.*]

V. Trenckner, *A Critical Pāli Dictionary.* Revised, continued, and edited by Dines Andersee and Helmer Smith. Vol. I. Part 5. Copenhagen, Levin and Munksgaard, 1933.

Ts'ai Chang-siang, etc. 蔡上翔等. *Wang King-kong nien-p'ou k'ao lio.* 王荆公年譜考略. Peiping, Yen-king ta hio kouo hio yen-kieou so 燕京大學國學研究所, 1930.

Tseng Tchao-lin 曾兆麟. *Tchong-kouo k'eou ngan t'iao yo ts'ō yao lei pien* 中國口岸條約撮要類編. Hai-kiun pou yin choua so 海軍部印刷所.

Tsiang Un-kai. *K'ouen K'iu. Le Théâtre chinois ancien.* Paris, Ernest Leroux, 1932. [*Ech.*]

Ts'ien K'ing-che cheou tch'ao yeou tche siu pien 錢磬室手鈔游志續編. Wou-tsin, T'ao che Ngo-yuan 武進陶氏涉園影石, 1925.

Ts'ing Kia-k'ing san nien t'ai-chang-houang k'i kiu tchou 清嘉慶三年太上皇起居注, 1930.

Ts'ing yu tchō tch'ao 清語摘抄, Ming-tō t'ang 名德堂, 1892.

Ts'iuan kouo t'ou-chou kouan tiao tch'a piao 全國圖書館調查表. Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei 北平中華圖書館協會, 1931.

Ts'ouei Chou 崔述. *Ts'ouei Tong-pi sien-cheng Tche fei tsi* 崔東壁先生知非集. Peiping, Yen-king ta hio t'ou-chou kouan 北平燕京大學圖書館, 1931.

Tuệ-khanh. *La Composition française dans les classes primaires supérieures* par Tuệ-khanh & Tuấn-Sỹ. Hanoi, Tân-Dân, 1933. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Makodo Uchida 内田實. *Hiroshige* 廣重. Tōkyō, Iwanami shoten, 1930. [*Don de Mme Noguchi Tokiko.*]

C. C. Urlenbeck. *An English-Blackfoot Vocabulary based on material from the Southern Peigans* by C. C. Urlenbeck and R. H. van Gulik. Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 4.) [*Ech.*]

C. C. Uhlenbeck. *De Jongste Denkbaelden over den Oorsprong der Basken.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 1.) [*Ech.*]

Id. *Hugo de Groot en de Oorsprong der Oude Bevolking van Amerika.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, n° 2.) [*Id.*]

Id. *Infigeering op het Gebied der Algonkin-Talen.* Amsterdam, 1930. (Medeelingen der Konin. Akad. van Wetens, Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, n° 3.) [*Id.*]

Sueji Umehara. *Etude archéologique sur le Pien-Chin, ou série de bronzes avec une table pour l'usage rituel dans la Chine antique.* Kyôto, The Academy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1933. (Mémoire de Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho, vol. 2.) [*Ech.*]

Id. *Etude sur la poterie blanche fouillée dans la ruine de l'ancienne capitale des Yin.* Kyôto, Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho or the Akademy of Oriental Culture Kyôto Institute, 1932. (Mémoire de Tôhô-Bunka-Gakuin Kyôto Kenkyusho. Vol. 1.) [*Id.*]

Id. *Study on the Cairns on mt. Iwaseo, near Takamatsu in the Province of Sanuki.* Tôkyô, The Tôkô-Shoin, 1933. (Report upon Arch. Res. in the Department of Literature, XII.) [*Don.*]

M. M. Underhill. *The Hindu Religious Year.* Calcutta, Association Press, 1921. (The Religious Life of India.)

Eckhard Unger. *Der Turm zu Babel.* Giessen, Alfred Topelmann, 1927. (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde des nachbiblischen Judentums, Neue Folge. 4 Band. 1927. Heft 3.)

Id. *Die Keilschrift Entstehung, system und ornamentik der schrift der altesten hochkultur.* Leipzig, Breitkoff & Hartel, 1929.

Arthur Ungnad. *Die Religion der Babylonier und Assyrer.* Iena, Eugen Diederichs, 1921. (Religiöse Stimmen der Völker, III.)

The University of Hong-kong, 1912-1933. A souvenir. Hong Kong, The Newspaper Enterprise, 1933. [*Don de M. G. Cœdès.*]

Upanishads. Un-published Upanishads. Edited by the Pandits of Adyar Library under the supervision of Dr. C. Kunhan Raja. Madras, Adyar Library, 1933. [*Ech.*]

J. A. van Aalst. *Chinese Music.* Peiping, The French Bookstore, 1933. (China. Imperial Maritime Customs. II. Special Series. N° 6.) [*Don de l'éditeur.*]

M. J. van der Meer. *Die Bedeutung und die Rektion der Gotischen Praepositionen, Gotische Casus-Syntax II.* Amsterdam, Koninklijke Akademie van Wetenschappen, 1930. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Vol. XXVIII, n° 4.) [*Ech.*]

R. van der Meulen. *Nogmaals over een woord voor Hollanders in Spaansche Archivalia.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Koninklijke Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 73, n° 2.) [*Id.*]

Id. *Over een woord voor Hollanders in Spaansche Archivalia.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, n° 2.) [*Id.*]

Th. van Erp. *Een Paar Merkwaardige Makara-Achtige Chineesche Drakenkoppen in het Museum van Aziatische Kunst te Amsterdam.* Amsterdam, J. H. de Bussy,

1932. (Maandblad voor Beeldende Kunsten. N° 12, December 1932.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

W. J. M. VAN EYSINGA. *De Oorsprong van de Moderne Internationale Rivieren Commissie.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 8.) [*Ech.*]

J. VAN GINNEKEN. *De Oorzaken der taalveranderingen.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 69, n° 1.) [*Id.*]

Morice VANOVERBERGH. *A Dictionary of Lepanto Igorot or Kankanay as it is spoken at Bauco.* Wien, Anthropos, 1933. (Collection internationale de monographies linguistiques. Bibl. linguistique Anthropos, XII.)

P. V. VAN STEIN CALLENFELS. *De Batu Kemang.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1924.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Bijdragen tot de topographie van Java in de middeleeuwen.* Weltevreden, G. Kolff. [*Id.*]

ID. *Het eerste Palaeolithische werktuig in den Archipel.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1924.) [*Id.*]

ID. *De Kṛṣṇāyana aan Panataran.* Weltevreden, Albrecht, 1924. (Overgedrukt uit het Tijdschrift van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Deel LXIV, 1.) [*Don de l'auteur.*]

ID. *Historische Gegevens uit Balineesche Oorkonden.* III. Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het eerste en tweede kwartaal, 1924.) [*Id.*]

ID. *Oudheidkundige Aanteekeningen.* Weltevreden, Albrecht, 1924. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het derde en vierde kwartaal, 1923.) [*Id.*]

ID. *The Pengkalan Kompas Inscription.* Calcutta, The Baptist Mission Press, 1927. (Journal of the Federated Malay States Museums, vol. XII, part 4.) [*Id.*]

ID. *Pre-Historic Remains in Poenoeng, Sampoeng and Dander.* Java, 1929. (Fourth Pacific Science Congress. Java, 1929.) [*Id.*]

ID. *Problems of the Stone-age in the Far East.* Java, 1929. (Reprint from the Proceedings Fourth Pacific Science Congress. Java, 1929.) [*Id.*]

ID. *Stukken betrekking hebbend op Oud-Javaansche Opschriften in de Bibliothèque Nationale te Parijs.* Weltevreden, Albrecht, 1925. (Overgedrukt uit het Oudheidkundig Verslag over het eerste en tweede kwartaal, 1924.) [*Id.*]

C. VAN VOLLENHOVEN. *The Framework of Grotius' book de Iure Belliac Pacis (1625).* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche uitgeversmaatschappij, 1932. (Verhand. der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde-Nieuwe Reeks. Vol. XXX, n° 4.) [*Ech.*]

ID. *Nationale Staatsrechtstudie in Nederland.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 8.) [*Id.*]

ID. *Recherches concernant le « De Iure belli ac pacis » de Grotius (1625), faites aux archives nationales de France par L. V. Ledeboer. II Résultats définitifs.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 1.) [*Id.*]

N. VAN WIJK. *Studien zu den Altkirchenslavischen Paterika.* Amsterdam, N. V. Noord-Hollandsche uitgevers-maatschappij, 1931. (Verhand. der Konin.

Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXX, n° 2.) [*Ech.*]

Pierre Varet. *Au pays d'Annam. Les Dieux qui meurent.* Paris, Editions Eugène Figuière, 1932.

Louis Vialleton. *L'Origine des êtres vivants. L'Illusion transformiste.* Paris, Plon, 1929. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Việt-nam tự-điển. Hội Khai-trí-tiến-đức khởi-thảo. Fasc. VII-XI, *Cuc-Đe.* Hanoi, Trung-Bắc tân-văn, 1932-1933. Cf. supra, p. 997.

Vịnh sử phú 詠史賦. (Ms.)

J. Ph. Vogel. *The Head-offering to the Goddess in Pallava Sculpture.* London, 1931. (Reprinted from the Bulletin of the School of Oriental Studies. Vol. VI, Part 2, 1931.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

Id. *Nederlandsche Documenten Betreffende de Geschiedenis van voor-Indië in de 17de en 18de Eeuw.* Amsterdam, 1932. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 74, n° 4.) [*Ech.*]

Id. *Het Sanskrit woord Tejas (= Gloed, vuur) in de Beteekenis van Magische Kracht.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetenschappen. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 4.) [*Id.*]

The Voice of the People of Manchoukuo. Compiled by Bureau of Information and Publicity Department of Foreign Affairs Hsinking. Hsinking, 1932. [*Don.*]

C. W. Vollgraff. *Nieuwe Opgravingen te Argos.* Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 72, n° 3.) [*Ech.*]

Id. *Romeinsche Inscripties uit Utrecht.* Amsterdam, 1930. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 70, n° 5.) [*Id.*]

Voyage de S. M. l'Empereur Bảo-Đại au Tonkin. Novembre-Décembre 1933. Hanoi, Lê-văn-Phúc, 1933. [*Dép.*]

Krishna-Dwaipayana Vyasa. *The Srimad-Bhagbatam.* Translated into English Prose from the Original Sanskrit Text by J. M. Sanyal. Vol. II, i, part vi. Calcutta, The Oriental Publishing Company, 1932. Vol. II, ii-vi, part vii-xi. Calcutta, Datta Bose & C°, 1933.

Wa Chan Cing. *The Manufacture of Leather in Canton.* Canton, Lingnan University, 1929. (Separate from Lingnan Science Journal, vol. 7.) [*Don.*]

Ernst Waldschmidt. *Manichäische dogmatik aus Chinesischen und Iranischen Texten* von Ernst Waldschmidt und Wolfgang Lentz. Berlin, Hrn. Lüders, 1933. (Sonderausgäbe aus den Sitzungsberichten der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-Hist. Klasse. 1933. XIII.) [*Don.*]

H. G. Quaritch Wales. *Siamese State Ceremonies, their History and Function.* London, Bernard Quaritch, 1931.

H. A. Walter. *The Ahmadīya Movement.* Calcutta, Association Press, 1918. (The Religious Life of India.)

Wang Kouo-wei 王國維. *Wang Tchong-k'io kong yi chou* 王忠慤公遺書. Hai-ninh wang che kiao yin 海甯王氏校印.

Wang Li. *Une prononciation chinoise de Po-Pei (Province de Kouang-si), étudiée à l'aide de la phonétique expérimentale.* Paris, Ernest Leroux, 1932. [*Ech.*]

Wang Tsai-tsin 王在晉. *San tch'ao Leao che che-lou* 三朝遼事實錄. Kiang-sou cheng li kouo-hio t'ou-chou kouan che ts'ang pen 江蘇省立國學圖書館石臧本, 1932.

WANG TSING-JOU 王靜如. *Si-hia yeng kieou*, partie II, 西夏研究第二輯. Peiping, Kouo li Tchong-yang yen-kieou yuan li-che yu-yen yen-kieou so, série A, n° 11 國立中央研究院歷史語言研究所單刊甲種之十一, 1933.

WANG YI-T'ANG 王揖唐. *Chang-hai tsou kiai wen-t'i* 上海租界問題. Chang-hai, Tsiu-tchen fang Song yin chou-kiu 聚珍倣宋印書局.

WANG YONG et MAO NAI-WEN 王庸茅乃文. *Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan tchong wen yu-t'ou mou-lou* 國立北平圖書館中文輿圖目錄. Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1933.

Friedrich WELLER. *Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta*. Peiping, Imprimerie des Lazaristes, 1933. (Harvard Sino-Indian Series, vol. I.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

A. J. WENSINCK. *The Article of Determination in Arabic*. Amsterdam, 1931. (Mededeelingen der Konin. Akad. van Wetens. Afdeeling Letterkunde. Vol. 71, n° 3.) [*Ech.*]

Benjamin Lee WHORF. *The Phonetic value of certain characters in Maya writing*. Cambridge, Massachusetts, 1933. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University. Vol. XIII, n° 2.) [*Id.*]

Georg WILKE. *Kulturbeziehungen zwischen Indien, Orient und Europa*. Leipzig, Curt Kabitzsch, 1923. (Mannus-Bibliothek, n° 10.)

R. J. WILKINSON. *A Malay-English Dictionary* (*Romanised*). Part II. L-Z. Mytilene, Salavopoulos and Kinderlis, 1932.

Charles A. WILSON. *Legends and Mysteries of the Maori*. London, George G. Harrap, 1932.

Alfred C. WOOLNER. *Asoka Text and Glossary*. Part I-II. Calcutta, The Baptist Mission Press, 1924. (Panjab University Oriental Publications.)

WOU-KO 舞格. *Ts'ing wen k'i mong* 清文啓蒙. San-houai t'ang 三槐堂.

Uichi YAMAKAWA 山川鵜市. *Shingi jiten* 神祇辭典. Tōkyō, Heibonsha, 1924. [*Don de M. Mizutani Masajirō.*]

YANG CHEOU-KING 楊守敬 et WANG TCHONG-MING 王重民. *Je-pen fang chou tche pou* 日本訪書志補. Peiping, 1930. (Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei ts'ong chou ti san tchong 中華圖書館協會叢書第三種.)

YANG KOUANG-SIEN 楊光先. *Pou tö yi* 不得已, Tchong-chö 中社, 1929.

YAO TCHE-YIN 姚之駰. *Sie che Heou Han chou pou-yi* 謝氏後漢書補逸, Po-chan tsing-chö 磊山精舍, 1931.

W. Perceval YETTS. *A Chinese Treatise on Architecture*. London, 1927. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution. Vol. IV, part 3.) [*Don de M. V. Goloubew.*]

ID. *A Note on the « Ying tsao fa shih »*. London, 1930. (Bull. of the School of Oriental Studies, London Institution. Vol. V, part 4.) [*Id.*]

Yi-kia t'ang ts'ong-chou 宜稼堂叢書. 1840.

Yin tö 引得, fasc. 3 et 4.

Albert YON. *Ratio et les mots de la famille de reor. Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin*. Paris, Edouard Champion, 1933. (Collection linguistique, XXXVI.)

YONG KENG 容庚. *Kin wen pien* 金文編. [Pékin,] Yi-ngan t'ang 貽安堂, [1924].

ID. *Pao yun leou yi k'i t'ou lou* 寶蘊樓彝器圖錄. Peiping, Kou wou tch'en

lie so Yen king ta hio kouo hio yen kieou so 古物陳列所燕京大學國學研究所同印行, 1929.

Id. *Tchong-kouo wen tseu hio* 中國文字學. Peiping, Yen-king ta hio kouo-hio yen-kieou so 燕京大學國學研究所, 1931-1932.

Yoyogi-kai 代代木會. *Shōwa shichi nen no koku-shigaku-kai* 昭和七年の國史學界. Tōkyō, Tsukuba kenkyū bu 筑波研究部, 1933. [*Don du Marquis Tsukuba.*]

Yu Chao-song 余紹宋. *Chou houa chou lou kiai t'i* 書畫書錄解題. Peiping, Kouo-li Pei-ping t'ou-chou kouan 國立北平圖書館, 1932.

Yu Min-tchong 于敏中. *Kou tch'ao kong che* 國朝宮史. Tong fang hio houei 東方學會印, 1926.

Yu tche tseng ting Ts'ing wen kien 御製增訂清文鑑.

Khan Bahadur Maulvi Zafar Hasan. *Bibliography of Indo-Moslem History excluding Provincial Monarchies.* Calcutta, Government of India Central Publication Branch, 1932. (Memoirs of the Archaeological Survey of India, 45.) [*Don.*]

Zen en boku kwa 禪苑墨華. 續集. (*Eizan-zenshi shin-seki* 瑩山禪師眞蹟). Tōkyō, Zenenbokukwa kankō-kwai 禪苑墨華刊行會, 1925. [*Don de M. G. Cœdès.*]

B. Ziegenbalg's *Kleinere Schriften.* Herausgegeben von W. Caland. Amsterdam, Konin. Akad. van Wetens., 1930. (Verhand. der Konin. Akad. van Wetens. te Amsterdam. Afdeeling Letterkunde. Nieuwe Reeks. Deel XXIX, n° 2.) [*Ech.*]

Périodiques.

Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften, 1933, n°s 1-6.

Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, t. XIX (1931-1932), fasc. 1-3. [*Ech.*]

Académie des Sciences Coloniales. Xème anniversaire, 1922-décembre 1932. Paris, Société d'Editions géographiques, maritimes et coloniales, 1933.

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Beaux-Arts, t. XIV (1932), fasc. 1-12; t. XV (1933), fasc. 5-12. [*Ech.*]

Académie royale de Belgique. Bulletin de la classe des Lettres et des Sciences morales et politiques, t. XVIII (1932), n°s 10-12; t. XIX (1933), n°s 1-12. [*Id.*]

Acta Orientalia, vol. XII (1933) n°s 1-4. [*Id.*]

Almanach des Postes, Télégraphes et Téléphones de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Analecta Bollandiana, t. LI (1933), n°s 1-4. [*Ech.*]

Les Annales Coloniales, 34e année (1933), n°s 1-4. Paris, Imprimerie Centrale de la Bourse.

Annales de l'Académie des Sciences coloniales, t. VI (1933). [*Ech.*]

Annales de géographie, t. XLII (1933), n°s 235-241.

Annales de la Faculté de droit d'Aix, 1932, fasc. 22. [*Ech.*]

Annales de la Faculté des Lettres d'Aix, t. XV (1929-1930). [*Id.*]

Annales de l'Université de Hanoi, t. I. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Direction générale de l'Instruction publique.)

Annales des Douanes et Régies de l'Indochine, 1933, n°s 1-2. [*Don.*]

Annales du Service météorologique de l'Indochine. Années 1931-1932. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine. Observatoire central, Phủ-liễn, Tonkin.) [*Dép.*]

Annals of the Bhandarkar Institute, vol. XIV (1932-1933), n°s 1-4. [*Ech.*]

Annuaire administratif de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Annuaire de l'Académie royale de Belgique, 1933. [*Ech.*]

Annual Bibliography of Indian Archaeology for the year 1931. Leyden, E.J. Brill, 1933. (Kern Institute.) [*Id.*] Cf. supra, p. 1007.

Annual Report of the Archaeological Survey of India, 1928-1929. Delhi, 1933. [*Id.*]

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution showing the operations, expenditures, and condition of the Institution for the year ending June 30, 1931. Washington, United States Government Printing Office, 1932. [*Id.*]

Thirtieth Annual Report of the Bureau of Science Philippine Islands. For the year ending December 31, 1931. Manila, Bureau of Printing. [*Id.*]

Annual Report on the Archaeological Survey of Ceylon for 1931-1932. Colombo, The Ceylon Government Press, 1933. [*Id.*]

Annuario della Reale Accademia d'Italia, 1931-1932. Roma, Reale Accademia d'Italia, 1933. [*Ech.*]

L'Anthropologie, t. XLIII (1933), n°s 1-6.

Anthropos, t. XXVIII (1933), n°s 1-6. [*Ech.*]

Archaeologische Mitteilungen aus Iran. Herausgegeben von Ernst Herzfeld. Band I (1929-1930), Heft 1-3 ; Band II (1930), Heft 1-4 ; Band III (1930-1931), Heft 1-3 ; Band IV (1931-1932), Heft 1-3 ; Band V (1932), Heft 1-3. Berlin, Dietrich Reimer.

L'Architecture. Revue mensuelle publiée par la Société centrale des Architectes, vol. XLVI (15 mars 1933), n° 3. Paris, Launay. [*Don de M. J. de Mecquenem.*]

Archiv Orientální, Journal of the Czechoslovak Oriental Institute. Prague. Vol. V (1933), n°s 1-3. [*Ech.*]

Archives de médecine et pharmacie navales, t. CXXIII (1933), n°s 1-4. [*Don.*]

Archives des Instituts Pasteur d'Indochine, octobre 1932, n° 16. [*Dép.*]

Asahigraph. Published monthly by Asahi Shimbun, vol. I (15 mai 1933), n° 6. Tōkyō, Overseas Edition. [*Don.*]

Asia, 1933.

Asia major, vol. IX (1933). [*Ech.*]

The Asiatic Review, vol. XXIX (1933), n°s 97-100.

L'Asie française. Bulletin mensuel du Comité de l'Asie française, 1933. [*Ech.*]

Atti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti. Classe di scienze fisiche, matematiche e naturali, vol. XVII (1933), n°s 1-12. [*Id.*]

L'Avenir du Tonkin, 1933.

Bắc-kỳ nhân-dân đại-biểu viện. Tập kỳ-yếu các công việc Hội-đồng thường niên. Viện nhân-dân đại-biểu Bắc-kỳ năm 1932. Hanoi, 1933. [*Dép.*]

Baessler-Archiv, t. XVI (1933), fasc. 1-4.

The Bangkok Times, 1933.

Bengal past and present. Journal of the Calcutta Society, vol. XLV (1932).

Bhandarkar Oriental Research Institute Poona. Report for 1932-1933. Poona, Anant Vinayak Patvardhan, 1933. [*Ech.*]

Bibliographie géographique internationale 1931, XLIe *Bibliographie annuelle*. Paris, Armand Colin, 1932. (Association de Géographes français.)

Bibliotheca Buddhica, XXVI, *Buddhist Logic*, by Th. Stcherbatsky, vol. I (1932). Leningrad.

P. Boudet et R. Bourgeois. *Bibliographie de l'Indochine française*, 1927-1930. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Ecole Française d'Extrême-Orient.)

Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië, Deel 90 (1932), n°s 1-4. [*Ech.*]

Bijutsu Kenkyū 美術研究, 1932, n°s 10-12 ; 1933, n°s 13-24. Tōkyō, Bijutsu Kenkyū-jō.

Bijutsu Kenkyū. English Summary, 1932, n^os I-II. [*Ech.*]

Budget de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1933. [*Dép.*]

Budget de la ville de Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget général de l'Indochine. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget supplémentaire de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Budget supplémentaire des recettes et des dépenses de la ville de Cholon. Exercice 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif de la Cochinchine, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif de l'Annam, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Cambodge, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Laos, 1933. [*Id.*]

Bulletin administratif du Tonkin, 1933. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Beaux-Arts, 1932, n°s 15-16. [*Id.*]

Bulletin de l'Académie des Sciences de l'Union des Républiques soviétiques socialistes, 1933, n°s 1-10. [*Ech.*]

Bulletin de l'Académie malgache, t. XIV (1931). [*Id.*]

Bulletin de la Chambre d'Agriculture du Tonkin et du Nord-Annam, 1933. [*Id.*]

Bulletin de la Chambre de Commerce de Hanoi, 1933. [*Id.*]

Bulletin de l'Agence économique de l'Indochine, 1932, n°s 59-60 ; 1933, n°s 61-70. [*Id.*]

Bulletin de la Maison Franco-japonaise. Tōkyō, Série française, t. V (1933), n°s 3-4. [*Id.*]

Bulletin de la Section de Géographie (*Comité des travaux historiques et scientifiques*), t. XLVII (1932). [*Don.*]

Bulletin de la Société de Géographie commerciale de Paris, t. LIV (1932), n° 6 ; t. LV (1933), n°s 1-5. [*Id.*]

Bulletin de la Société de Géographie et d'Etudes coloniales de Marseille, t. LIII (1932). [*Id.*]

Bulletin de la Société d'Enseignement mutuel du Tonkin, t. XII (1931-1932) ; t. XIII (1933). [*Id.*]

Bulletin de la Société des Etudes indochinoises, t. VII (1932), n°s 3-4 ; t. VIII (1933) ; n°s 1-2. [*Ech.*]

Bulletin de la Société de Linguistique de Paris, t. XXXIII (1932), fasc. 2-3 ; t. XXXIV (1933), fasc. 1-3.

Bulletin de la Société Médico-chirurgicale de l'Indochine, t. XI (1933), n°s 1-8. [*Don.*]

Bulletin de la Société Nationale des Antiquaires de France, 1er trimestre 1932. Paris, G. Klincksieck, 1932. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Bulletin des Amis du Vieux Hué, 1933. [*Don.*]

Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire. Bruxelles, 5e année, 1933. [*Don de M. Polain.*]

Bulletin d'information religieuse, 1932, n°s 2-8. Phnom Penh, Bibliothèque royale. [*Dép.*]

Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, t. XV (1932), n°s 1-4. [*Don.*]

Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Bulletin du Muséum National d'histoire naturelle, t. V (1933), n°s 1-6. [*Ech.*]

Bulletin du Service géologique de l'Indochine, vol. XX, fasc. 2, *Etude géologique sur le centre de l'Indochine entre Tourane et le Mékong (Annam Central et Bas-Laos)* par Josué-Heilmann HOFFET. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. [*Dép.*]

Bulletin économique de l'Indochine, 1933. [*Id.*]

Bulletin général de l'Instruction publique. (Gouvernement général de l'Indochine). 1933. [*Id.*]

Bulletin municipal. Ville de Hanoi, 1933. [*Id.*]

Bulletin of the Catholic University of Peking, septembre 1926-décembre 1931, n°s 1-8. Peking, The University Press. [*Ech.*]

Bulletin of the Far Eastern Branch of the Academy of Sciences of the U.R.S.S., 1932, n°s 3-4. [*Id.*]

Bulletin of the Metropolitan Museum of Art, vol. XXVIII (1933), n°s 1-12. [*Don.*]

Bulletin of the Museum of Fine-Arts, Boston, vol. XXXI (1933), n°s 183-188. [*Id.*]

Bulletin of the National Library of Peping, vol. V (1931), n°s 1-6 ; vol. VI (1932), n°s 1-6 ; vol. VII (1933), n°s 1-2. [*Ech.*]

Bulletin of the National Research Institute of History and Philology (Academia Sinica), vol. III, n° 2 ; vol. IV, n° 1. [*Id.*]

Bulletin of the School of Oriental Studies, London Institution, vol. VII (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Bulletin pluviométrique (Supplément aux Annales du Service météorologique). Relevés journaliers. Année 1930. Hanoi, Ngô-tử-Hạ, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine. Service météorologique.) [*Dép.*]

The Burlington Magazine, 1933.

Campuchea Sauriya, 5e année (1933), n°s 1-12. [*Ech.*]

Canada Department of Mines. National Museum of Canada. Annual Report for 1931. Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Id.*]

Census of India, 1931.

Ceylon Journal of Science. Section G. Archæology, Ethnology, etc., vol. II (1933), part 3. [*Ech.*]

Chambre d'Agriculture de Cochinchine. Bulletin de quinzaine, 1ère année (1er avril 1933), n° 1. Saigon, Nguyễn-văn-Của. [*Dép.*]

Chambre des Représentants du peuple du Tonkin. Compte rendu des travaux de la session ordinaire de l'année 1932. Hanoi, 1933. [*Dép.*]

Che ta kouo hio ts'ong k'an 師大國學叢刋, vol. I (1931-1932), n°s 2-3. Peiping, Kouo li Che-fan ta hio kouo wen hio houei et tch'ou pan pou. [*Don.*]

The China Journal of Sciences and Art, 1933.

Chine, Ceylan, Madagascar, 1932-1933, nos 99-103.

The Chinese Recorder, vol. LXIV (1933).

Chinesisch-Deutscher Almanach, 1927-1932, Berlin, Fernen Osten (China-Institut.) [*Ech.*]

Chot mai het Lao, Journal officiel laotien, 1933. [*Dép.*]

Le Colon français républicain, 1933. [*Ech.*]

Compte administratif de l'Administrateur de la région de Saigon-Cholon. Exercice 1932. Saigon, Imprimerie de l'Union Nguyễn-văn-Của, 1933. [*Dép.*]

Compte rendu annuel des travaux exécutés par le Service géographique de l'Indochine, année 1932. Hanoi, Service géographique, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1933. [*Don.*]

Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences coloniales, t. X (1927-1928), t. XII (1928-1929), t. XIII (1929), t. XV (1931), t. XVII (1932), Xe anniversaire (1922-décembre 1932). [*Ech.*]

XVe Congrès International d'Anthropologie et d'Archéologie Préhistorique (suite). Ve session de l'Institut International d'Anthropologie. Paris, 20-27 septembre 1931. Paris, Imprimerie Jouve, 1933.

Công thị báo Haiphong. Moniteur de Haiphong, 1932-1933, nos 95-102. [*Dép.*]

Conseil français des intérêts économiques et financiers du Tonkin. Session de novembre 1932. Procès-verbaux des séances. Hanoi, Lê-văn-Tân, 1932. [*Id.*]

Le Courrier d'Haiphong, 1933. [*Ech.*]

Daily Meteorological Record for July to December, 1928. Canton, Lingnan University, 1928. (Separate from Lingnan Sc. Jour. Vol. VI, n° 4). [*Id.*]

Direction des Archives et des Bibliothèques. Dépôt Légal. Liste des imprimés déposés en 1932 et 1933 (1er janvier au 31 décembre 1932 et 1er janvier au 30 juin 1933). Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. [*Dép.*]

Djåwå. Tijdschrift van het Java-Instituut, 1933. [*Ech.*]

Dominion of Canada. Report of the Department of Mines for the fiscal year ending March 31, 1932. Ottawa, F. A. Acland, 1932. [*Id.*]

Đông-thanh tạp-chí, 1932, nos 2-12 ; 1933, nos 13-30. [*Don de l'éditeur.*]

Egyptian Religion. Edited by Samuel A. B. Mercer, vol. I (avril 1933), n° 1. New York, Alma Egan Hyatt Foundation, 1933. [*Don.*]

Epigraphia Indica, vol. XX (1930), part 8 ; vol. XXI (1931), parts 1-2. [*Ech.*]

L'Ethnographie. Nouvelle série, 1931-32, nos 23-26.

Ethnologischer Anzeiger, vol. III (1932), nos 4-5.

Eurasia Septentrionalis Antiqua, t. VIII, 1933.

L'Eveil Economique de l'Indochine, 1933. [*Ech.*]

Extrême-Asie, Revue indochinoise illustrée, 1933, nos 72-81. [*Id.*]

France-Indochine, 1933.

Gendai bukkyō 現代佛教, vol. VII-VIII (1931), nos 79-87. Tōkyō, Daiyūkaku.

La Géographie, 1933. [*Ech.*]

The Geographical Journal, 1933. [*Id.*]

Hespéris. Archives berbères et Bulletin de l'Institut des Hautes Etudes marocaines, t. XVI (1933), fasc. 1-2. [*Don.*]

Học-báo, 1933. [*Dép.*]

The Hongkong Weekly Press, 1933.

The Illustrated London News, 1933.

L'Illustration, 1933.

L'Impartial, 1933.

L'Indépendance tonkinoise, 1933.

India and the World Monthly organ of Internationalism and Cultural Federation. Edited by Kalidas NAG, vol. II (janvier 1933), n° 1. Calcutta, India Bureau. [*Don de l'éditeur.*]

The Indian Antiquary, 1933. [*Ech.*]

Indian Art and Letters. N. S., vol VI (1932), n°s 1-2 ; vol. VII (1933), n°s 1-2.

Indian Historical Quarterly, vol. IX (1933), n°s 1-4 [*Ech.*]

Indian Linguistics. Bulletin of the Linguistic Society of India, vol. II (1932), parts 1-6. [*Id.*]

Indogermanische Forschungen. Zeitschrift für indogermanische Sprach- und Altertumskunde, vol. LI (1933), n°s 1-4.

Institut de civilisation indienne, 1932-1933. Paris, Imprimerie Union, 1932. (Université de Paris.) [*Don de l'éditeur.*]

L'Intermédiaire des chercheurs et curieux, 1933.

Internationales Archiv für Ethnographie. Supplement zu Band 32. [*Ech.*]

Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts, vol. XLVII (1932), n°s 3-4. [*Id.*]

The Java Gazette, vol. I (1932), n°s 1-12 ; vol. II (1933), n°s 1-6.

Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal, vol. XXVII (1931), n°s 1-4 ; XXVIII (1932), n°s 1-2. [*Ech.*]

Journal Asiatique, t. CCXXI (1932), n°s 1-2 ; t. CCXXII (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Le Journal de Shanghai, 1933.

Journal des savants, 1933.

Journal judiciaire de l'Indochine, 1933.

The Journal of American Folk-lore, vol. XLV (1932) ; vol. XLVI (1933).

Journal officiel de l'Indochine française, 1933. [*Dép.*]

Id. Textes législatifs et réglementaires, circulaires et instructions. Edition spéciale mensuelle, 1ère année (1933), n°s 1-12. [*Id.*]

Journal of Indian history, vol. XII (1933), parts 1-3. [*Ech.*]

Journal of the American Oriental Society, vol. LIII (1933), n°s 1-4.

Journal of the Annamalai University. Editorial board B. V. Narayanaswami NAIDU, vol. I (avril-octobre 1932), n°s 1-2. Madras, Methodist Publishing House. [*Ech.*]

The Journal of the Anthropological Society of Bombay, vol. XV (1932), n°s 3-4. [*Id.*]

The Journal of the Bihar and Orissa Research Society, vol. XIX (1933), parts 1-4. [*Id.*]

The Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, vol. IX (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Journal of the Burma Research Society, vol. XXIII (1933), parts 1-3. [*Id.*]

Journal of the Department of Letters (University of Calcutta), vol. XXIII (1933). [*Id.*]

Journal of the North-China Branch of the Royal Asiatic Society, vol. LXIV (1933). [*Ech.*]

Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, vol. LXI (1931), vol. LXII (1932).

Journal of the Royal Asiatic Society, 1933, n°s 1-4. [*Ech.*]

Journal of the Siam Society, t. XXVI (1933), parts 1-2. [*Id.*]

The Journal of the Siam Society, Natural History Supplement, vol. IX (1933), n°s 1-2. [*Id.*]

Journal of the Straits Branch of the Royal Asiatic Society, vol. X (1932), part 3 ; vol. XI (1933), parts 1-2. [*Id.*]

Journal of the University of Bombay, History, Economics and Sociology, vol. II (1933), parts 1-3. [*Id.*]

The Kokka, 1932, n°s 494-505 ; 1933, n°s 506-517.

Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen. Jaarboek 1933. Bandoeng, A. C. Nix, 1933. [*Ech.*]

Kouo hio houei pien 國學彙編, vol. I, 第一冊. [Chan-tong,] Ts'i Lou ta hio wen-hio yuan kouo hio yen-kieou sö 山東齊魯大學文學院國學研究所, 1932. [*Id.*]

Kouo hio louen ts'ong 國學論叢, vol. I (1927-1930), n°s 2 et 4 ; vol. II, n°s 1-2.

Kouo hio t'ou chou kouan nien k'an 國學圖書館年刊, 1928-1931, n°s 1-4. Kouo hio t'ou chou kouan.

Kouo hio ts'ong pien 國學叢編, vol. I (1931-1933), n°s 1-6 ; vol. II, n° 1. Peiping, Tchong kouo ta hio.

Kouo li Pei-p'ing t'ou-chou kouan kouan k'an 國立北平圖書館館刊, 1933. [*Ech.*]

Kyeng-hak-ouen zab-zi 經學院雜誌. Bulletin de l'Académie des études du confucianisme de la Corée, vol. XVIII-XXXV (septembre 1918-décembre 1932), n°s 18-25, 27, 29-35. Séoul, Kyeng-hak-ouen. [*Don de M. Kim Yung-kun.*]

The Library of Congress. Orientalia added 1931-1932. Washington, Government Printing Office, 1933. [*Ech.*]

Library science quarterly, vol. IV (March-December 1930), number 1-4. Peiping, Library Association of China.

Lingnan Science Journal, vol. XII (July 1933), n° 3. Canton, Lingnan University. [*Don.*]

Linschoten-Vereeniging. Vijf en twintigste Jaarverslag 1932. Lijst der uitgaven, naamlijst der Leden i 1932. 's- Gravenhage, 1933.

Luzac's Oriental List and Book Review Quarterly, vol. XLIV (1933). [*Ech.*]

Maandblad voor beeldende Kunsten, 1933. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Man, vol. XXXIII (1933).

Medeelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen, Afdeeling Letterkunde, vol. 72, série B (1931), n°s 1-3 ; vol. 73, série A (1932), n°s 1-3 ; vol. 74, série B (1932), n°s 1-8.

Mélanges chinois et bouddhiques publiés par l'Institut Belge des Hautes Etudes chinoises, premier volume, 1931-1932. Bruxelles, Marcel Istas. [*Ech.*]

Mémoires de l'Académie Malgache, fasc. XIV, *Les poissons des eaux douces de Madagascar*, par J. Pellegrin, 1933 ; fasc. XV, *Synopsis des Curculionides de Madagascar*, par A. Hustache. 1er supplément. Tananarive, 1933. [*Ech.*]

Mémoires de l'Institut d'Orientalisme de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., vol. I (1932). Léningrad, Académie des Sciences de l'U.R.S.S. [*Ech.*]

Memoirs of the Faculty of Literature and Politics Taihoku Imperial University, vol. II, nº 1, *Sinkan Manuscripts*, by Naojiro MURAKAMI, 1933. [*Id.*]

Memoirs of Tôhô Bunka-Gakuin Kyôtô Kenkyusho, vol. II, *Etude archéologique sur le Pienchin, ou série de bronzes avec une table pour l'usage rituel dans la Chine antique* par S. UMEHARA, 1933 ; vol. III, *An Inquiry concerning the Chou Pi Suan Ching*, by C. NÔDA, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Memorie della R. Accademia dei Lincei Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, vol. V (1932), fasc. 1-2. [*Ech.*]

Memorie della R. Accademia delle Scienze di Bologna. Sezione di Scienze Giuridiche, série III, t. VI (1931-1932). *Indice generale* 1906-1907, 1931-1932. [*Id.*]

Memorie della Reale Accademia d'Italia. Classe di Scienze Fisiche, Matematiche e Naturali. D. Biologia, vol. III (1932), nºs 1-5. [*Don.*]

Memorie del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Classe di Lettere, Scienze Morali e Storiche, vol. XXIII, fasc. I-XI ; vol. XXIV, fasc. II. Milano, Ulrico Hoepli. [*Ech.*]

The Metropolitan Museum of Art. Sixty-third Annual Report of the Trustees 1932. New York, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Minzoku-gaku 民俗學, vol. V, nºs 7 et 8 (juillet et août 1933). Tōkyō, Minzoku-gakkai. [*Don de M. N. Matsumoto.*]

Mitteilungen aus Justus Perthe's Geographischer Anstalt, Bd. LXXIX (1933), Heft 1-12.

Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien, t. LXIII (1933), nºs 1-6. [*Ech.*]

Mitteilungen des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Ostasiatische Studien, t. XXXV (1932). [*Id.*]

The Modern Review, 1933. [*Id.*]

Le Monde Colonial illustré, avril 1933, nº 116. [*Don.*]

Le Moniteur d'Indochine, 1933.

Le Muséon, vol. XLV, nºs 1-4. [*Ech.*]

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Geschäftl. Mitt., 1932-1933.

Nachrichten von der Gesells. der Wiss. zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse, 1933, nºs 1-5.

Nam-phong, 1933. [*Dép.*]

Nanking Journal, vol. II (1932), nº 1. [*Ech.*]

National Research Council of Japan, Report nº 10 (April 1930-March 1931) ; vol. II (April 1931-March 1932), nº 1. Tōkyō, 1933. [*Don de l'éditeur.*]

Nederlandsch-Indië Oud & Nieuw, 17e année (1932) ; 18e année (1933).

Niên-lịch thông-thư. Almanach franco-annamite, 1933. Hanoi, Editions du Trung-Bắc tân-văn, 1932. [*Dép.*]

The North-China Herald, 1933.

North-China Sunday News. Magazine Supplement, vol. III (21-28 février 1932), nºs 8-9. [*Don.*]

The Open Court. The New Orient Society Monograph Series, janvier-septembre 1932, nºs 1-5. Chicago-London, The Open Court Publishing Company. [*Id.*]

Orientalia, vol. I (1932), fasc. 2-3; vol. II (1933), fasc. 1-3. Roma, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici. [*Ech.*]

Ostasiatische Zeitschrift. N. S., 9e année (1933), nos 1-6.

Pháp-viện báo. Revue judiciaire franco-annamite, t. III (1932), nos 1-6. Hanoi.

The Philippine Journal of Science, 1933. [*Ech.*]

La Politique de Pékin, 1933.

Proceedings of the Imperial Academy. Tōkyō, 1933. [*Don.*]

Programme de la fête des Eaux et de la Lune devant la maison flottante royale Préa Damnak-Phé. Vendredi 26 au Dimanche 28 Novembre 1909. [Phnom Penh,] 1909. [*Dép.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 52e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath Monivong du Vendredi 30 Décembre 1927 au Mercredi 4 Janvier 1928. [Phnom Penh], 1927. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 71e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 28 au Mercredi 31 Août 1910. [Phnom Penh,] 1910. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 72e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 20 au Jeudi 24 Août 1911. [Phnom Penh,] 1911. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données à l'occasion du 75e anniversaire de la naissance de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Sisowath du Dimanche 16 au Mercredi 19 Août 1914. [Phnom Penh,] 1914. [*Id.*]

Programme des fêtes royales données en souvenir de Sa Majesté Préa Bat Samdach Préa Norodom, roi défunt du Cambodge. 16, 17, 18 et 19 Février 1905. [Phnom Penh,] 1905. (Royaume du Cambodge.) [*Id.*]

Publications of the Department of Foreign Affairs Manchoukuo Government. Information Bulletin. September 19, 1932 to April 15, 1933, nos 1-30. Hsinking. [*Don.*]

The Rangoon Gazette. 1933.

Rapport au Conseil colonial sur la situation de la Cochinchine pendant les périodes mai 1931-mai 1932, — juin 1932-mai 1933. Saigon, 1932-1933. (Gouvernement de la Cochinchine.) [*Dép.*]

Rapport d'ensemble sur la situation du Protectorat de l'Annam pendant la période comprise entre le 1er juin 1931 et le 31 mai 1932, — le 1er juin 1932 et le 31 mai 1933. Huê, Imprimerie Đắc-lập, 1932-1933. [*Id.*]

Rapports au Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement. Session ordinaire de 1932-1933. Fonctionnement des divers Services indochinois. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la Direction des Archives et des Bibliothèques, 1931-1932. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière de Kouang-tchéou-wan durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, G. Taupin, 1932-1933. Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Laos durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, G. Taupin, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Id.*]

Rapport sur la situation administrative, économique et financière du Tonkin durant la période 1931-1932, — 1932-1933. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932-1933. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Rapport sur l'exercice du Protectorat du Cambodge pendant la période 1931-1932, — 1932-1933. Phnom Penh, Société d'Editions Khmer, 1932-1933. (Protectorat du Cambodge.) [*Id.*]

Recueil général de jurisprudence, de doctrine et de législation coloniales et maritimes, 1933.

Rekishi chiri 歷史地理, vol. LVII (mars-mai 1931), nos 3-5. Tōkyō, Nihon rekishi chiri gakkai.

Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie sesta, vol. VIII (1932), fasc. 5-12. [*Ech.*]

Rendiconti delle sessioni della R. Accademia della Scienze dell' Istituto di Bologna. Classe di Scienze morali, t. VI (1931-1932). [*Id.*]

Répertoire d'art et d'archéologie, année 1931. Paris, Albert Morangé, 1932. (Bibl. d'art et d'archéologie de l'Université de Paris.) [*Id.*]

Report of the Librarian of Congress for the fiscal year ending June 30, 1932. Washington, Government Printing Office, 1932. (Library of Congress.) [*Id.*]

Report on the Postal Remittances and Savings Bank for the Twentieh Fiscal Year of C.H.M.K. (i.e., from 1st July 1931 to 30th June 1932). Shanghai, 1933. (China, Ministry of Communications. Directorate General of Postal Remittances and Savings Banks.) [*Id.*]

Report on the Post Office for the 19th Fiscal Year of Chung-hua Min-kuo. (1st July 1930-30th June 1931). Shanghai, The Supply Department of the Directorate General of Posts, 1932. (China, Ministry of Communications Directorate General of Posts.) [*Id*].

Report on the Work of the Ministry of Public Instruction of the Siamesse Government, 1929-1932. Bangkok, « Daily Mail Press », 1933. [*Id.*]

Report upon Archaeological Research in the Department of Literature. XII, Sueji Umehara, *Study on the Cairns on mt. Iwaseo, near Takamatsu in the Province of Sanuki.* Tōkyō, The Tōkō-Shoin, 1933. [*Id.*]

Résumé du 9e Rapport annuel de la Maison Franco-japonaise (du 1er avril 1932 au 31 mars 1933). Tōkyō, Maison Franco-japonaise, 1933. [*Id.*]

Résumé du 25e Rapport annuel de la Société Franco-japonaise (du 1er avril 1932 au 31 mars 1933). Tōkyō, Société Franco-japonaise, 1933. [*Id.*]

Revue archéologique, 1933.

Revue critique d'histoire et de littérature, 1933.

Revue de l'art ancien et moderne, 1933.

Revue de l'histoire des colonies françaises, 1933. [*Don.*]

Revue de l'histoire des religions, t. 105 (1932), nos 1-3. [*Ech.*]

La Revue de Paris, 1933.

Revue des deux Mondes, 1933.

Revue des sciences politiques, t. LVI (1933). [*Ech.*]

La Revue du « Colon Français », novembre 1933, no 1, *Au Siam*, par Pierre Grossin. Haiphong, Imprimerie commerciale du « Colon Français ». [*Id.*]

La Revue nationale chinoise, 1933. [*Id.*]

Revue scientifique, 1933. [*Id.*]

Rivista degli studi orientali, vol. XIII (1932), fasc. 1-4; vol. XIV (1933), fasc. 1-2.

Rocznik Oryentalistyczny, t. VII (1929-1930). [*Ech.*]

School of Oriental Studies, London Institution (*University of London*). *Report of the Governing Body and Statement of Accounts for the year ending 31st July, 1933*. London, Waterlow & Sons, 1933. [*Id.*]

Service géographique de l'Indochine. Catalogue des plans et cartes, août 1933. Hanoi, Service géographique de l'Indochine, 1933. [*Dép.*]

Shūkyō kenkyū 宗敎硏究, nouvelle édition, vol. VIII (mars-novembre 1931), n°s 2-6 ; numéro spécial : *Gendai bukkyō no kenkyū* 現代佛教の研究, novembre 1931. Tōkyō, Shūkyō-kenkyū henshū-bu. (Shūkyō-gaku kenkyū-shitsu de l'Université impériale de Tōkyō).

Sinica. Zeitschrift für Chinakunde und Chinaforschung, 8e année (1933), n°s 1-6.

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Öffentl. Sitz., 1933. [*Ech.*]

Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-hist. Klasse, 1933.

Sōjō 草上, vol. VI (1933), n°s 5, 6, 8, 10. Tōkyō, Sōjō Shooku. [*Don de M. V. Goloubew.*]

Srok Khmer, Revue cambodgienne illustrée, 7e année, 1933.

Statistiques des chemins de fer, année 1931. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1932. (Gouvernement général de l'Indochine.) [*Dép.*]

Taishō daigaku gakuhō 大正大學學報, vol. IX-X (février et avril 1931). Tōkyō, Taishō daigaku. [*Don.*]

Tchen pen ts'ong k'an 珍本叢刊, n°s 1-3. Tchö-kiang sing li t'ou chou kouan 浙江省立圖書館, 1929-1931.

Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei houei pao 中華圖書館協會會報, vol. VII, n°s 1-6 (juillet 1931-juin 1932). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei tche hing wei yuan houei. [*Don.*]

Tchong-kouo ying tsao hio chö houei-k'an 中國營造學社彙刊, vol. I, n°s 1-2 ; vol. II, n°s 1-3 ; vol. III, n°s 1 et 3. Peiping, Tchong-kouo ying tsao hio chö. [*Id.*]

Tetsugaku-kenkyū 哲學硏究, vol. XVIII (1933), n°s 1-12. [*Ech.*]

The Times Literary Supplement, 1933.

Tijdschrift van het Koninklijk Nederlandsch Aardrijkskundig Genootschap, vol. L (1933), n°s 1-6. [*Ech.*]

Tijdschrift voor Indische Taal-, Land- en Volkenkunde, t. LXXIII (1933), n°s 1-4. [*Id.*]

The Tôhô Gakuhô 東方學報, 1933, n°s 3-4.

Tōkyō Imperial University Calendar, 1933-1934. Tōkyō, The Herald of Asia, 1933. [*Don.*]

T'ou-chou kouan hio ki k'an 圖書館學季刊, vol. IV, n°s 1-4 (mars-décembre 1930). Peiping, Tchong-houa t'ou-chou kouan hie houei 中華圖書館協會. [*Id.*]

T'oung Pao, t. XXIX (1932), n°s 4-5 ; t. XXX (1933), n°s 1-5. [*Ech.*]

Tōyōgakuhō 東洋學報, vol. XX, n°s 2-4. Tōkyō, Tōyōkyōkwai. [*Don.*]

Transactions and Proceedings of the Japan Society. London, vol. XXX (1932-1933). [*Ech.*]

The Transactions of the Asiatic Society of Japan, 2d. ser., vol. IX (1933). [*Id.*]

Travaux de l'Institut des Etudes orientales de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. I, *Problèmes de littératures orientales*, 1932 ; II, *Arabske rukopizi*, 1932 ; III, *Rasālat al-Mali'ika*, 1932 ; IV, *Cartes du Beloutchistan*, 1932. [*Id.*]

Trung-Bắc tân-văn, 1933. [*Id.*]

L'Université d'Aix-Marseille. Guide de l'étudiant, années 1932-1933. Marseille, Imprimerie Marseillaise, 1932. [*Id.*]

University of Calcutta. Journal of the Department of Letters, vol. XXII (1932) ; vol. XXIII (1933). Calcutta, University Press. [*Id.*]

University of California. Publications in American Archaeology and Ethnology, vol. XXXIII, nos 4-5. [*Id.*]

Id. *Publications in Economics*, vol. XI (1932), nos 1-2 ; vol. XII (1933), nos 1-2 ; vol. XIII, no 1. [*Id.*]

Id. *Publications in Philosophy*, t. XVI (1932). [*Id.*]

Id. *Publications in Philology*, vol. V (1932), nos 1-2 ; vol. VI (1915-1923), nos 1-5 ; vol. VII (1926-1929), nos 1-4 ; vol. VIII (1930-1932), nos 1-3 ; vol. IX (1927-1931), nos 1-12 ; vol. X (1931), nos 1-3. [*Id.*]

University of Hong Kong. Calendar, 1933. [*Id.*]

Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, vol. XXVII (1931), no 1 ; vol. XXVIII (1930), no 4 ; vol. XXIX (1930-1931), nos 1-6 ; vol. XXX (1931-1932), nos 1-4. [*Id.*]

Verhandelingen van het Koninklijk Bataviaasch Genootschap van Kunsten en Wetenschappen, vol. LXXI, 3, *Woordenboek der Jamdeensche Taal*, door P. Drabbe, 1932 ; 4. *Beknopte Spraakkunst en Korte Woordenlijst der Slaroeëesche Taal*, door P. Drabbe, 1932 ; 5. *Marindineesch-Nederlandsch Woordenboek*, door H. Geurtjens, 1933. Bandoeng, A.C. Nix. [*Id.*]

La Volonté indochinoise, 1933.

Wiener Beiträge zur Kunst- und Kulturgeschichte Asiens. Jahrbuch des Vereines der Freunde asiatischer Kunst und Kultur in Wien, Band VII (1933). [*Ech.*]

Yenching Journal of Chinese Studies (June 1932), no 11. [*Don.*]

Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, Band 87 (1933), heft 1-4. [*Ech.*]

Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin, 1933, heft 1-10. [*Id.*]

Zeitschrift für Ethnologie, 1932, heft 1-6.

Zeitschrift für Indologie und Iranistik, Band IX (1932), heft 2.

Atlas, Cartes et Plans.

Angkor Vat — Angkor Thom au 100.000e. Décembre 1932. [*Dép.*]

Carte de Cochinchine. Edition provisoire au 25.000e. Feuille 239/2, Mặt-bắc, 1/2 Ouest ; 239/7, Đại-ngãi ; 239/13, Long-vinh. [*Id.*]

Carte de la Cochinchine. Echelle 25.000e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille no 227/1, Tuk Méas, 1/2 Ouest, édition de décembre 1932. [*Id.*]

Carte de l'Indochine au 100.000^e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille n° 0. Kouang-tchéou-van ; 40, Moncay, novembre 1931, tirage de juillet 1933 ; 76, Muong Soui, édition de juin 1933 ; 84, Ban Sao Phan, édition provisoire ; 92, Muong-May, décembre 1932, 1/2 Est ; 93, Borikhane, décembre 1932 ; 95, Vinh, août 1927, tirage de juillet 1933 ; 100, Paksane, octobre 1932, 1/2 Est ; 145, Soukhouma, décembre 1932 ; 146, Phiafay, édition d'avril 1933, 1/2 Ouest ; 153, Kompong Sralao, édition d'avril 1933, 1/2 Est ; 157, Kontume, décembre 1932 ; 158, Phú-mỹ, édition de juillet 1933 ; 156bis, Sisophon, octobre 1932, 1/2 Est ; 165, Bantur, décembre 1932 ; 166ter, Lovéa, édition de juin 1933, 1/2 Est ; 174ter, Pailin, édition d'avril 1933, 1/2 Est ; 175, Muong, édition d'avril 1933, 1/2 Ouest ; 202, Haut-Donnai, juin 1911 ; 233, Rạch-giá, septembre 1932. [*Id.*]

Carte des deltas de l'Annam. Echelle 25.000^e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. Feuille 97, Linh-cảm, édition de mars 1933 ; 98, Nham-xa, édition de mars 1933 ; 99, Vinh-hoà, édition de mars 1933 ; 100, Thượng-nga, décembre 1932 ; 101, Căn-lộc, édition de mars 1933 ; 102, Hà-tĩnh, édition de mars 1933 ; 104, Hà-tĩnh Sud, décembre 1932 ; 105, Thiện-trị, décembre 1932 ; 106, Mỹ-duệ, septembre 1932 ; 107, Chợ-vôi, décembre 1932. [*Id.*]

Carte du Cambodge au 50.000^e. Dressée, héliogravée et publiée par le Service géographique de l'Indochine. 156bis, 4, Sisophone, édition de mars 1933 ; 166ter, 3, Lovéa, édition de mars 1933 ; 4, Sangkévéa, édition de mars 1933 ; 174bis, 3, Treng, édition de mars 1933 ; 175, 1, Tippedey, édition de mars 1933. [*Id.*]

Golfe du Tonkin. Lagunes entre Thuận-an et le Cap Choumay levées en octobre 1883, d'après les ordres de M. le Contre-Amiral COURBET, commandant en chef la Division Navale du Tonkin, par M. RAVEL, Lieutenant de vaisseau, et M. d'AGOULT, Enseigne de vaisseau. Service hydrographique de la Marine, 1886. Edition de décembre 1893. [*Don du P. H. de Pirey.*]

Carte routière du Tonkin. Echelle 400.000^e. Edition de novembre 1932. [*Dép.*]

Colonies françaises d'Afrique. Echelle 1 : 22.000.000^e. [*Id.*]

Mer de Chine. Côte d'Annam. Lagune entre Thuận-an et le Cua-lac et Rivière de Ba-truc. Plan levé en 1889 par Mr. V. LAGRÉE. Service hydrographique de la Marine, 1893. Echelle de Deux mille marins. [*Don du P. H. de Pirey.*]

Id. Rivière de Hué. Plan levé en 1889-90 par Mr. V. LAGRÉE. Service hydrographique de la Marine, 1893. Echelle d'un mille (1 : 20.000). [*Id.*]

Phnom penh. Echelle 1 : 25.000^e. Edition de juin 1933. [*Dép.*]

Id. Echelle 1 : 50.000^e. Edition de juin 1933. 1/2 Ouest. [*Id.*]

Réseau routier de l'Indochine. Echelle 2.000.000^e. Edition de novembre 1932. [*Dép.*]

Musée Louis Finot. — Les collections du Musée de l'Ecole à Hanoi se sont enrichies de divers objets. Parmi les dons nous citerons : un socle de statue en bronze, art laotien, H. : 0 m. 25 (I.25721), don de M. PRÉKEL, ingénieur des Travaux publics ; — une boîte octogonale en faïence, époque Song, Diam. : 0,12 (I.25738), don de Mme DELAMARRE ; — un vase en terre cuite, émail vert foncé, époque Han, H. : 0,41 (I.25777), un vase en porcelaine, décor polychrome sur fond crème, émail craquelé, époque Tch'eng-houa des Ming, H. : 0,465 (I.25778), une dalle en terre cuite ornée d'un dragon inscrit dans un cercle, provenant vraisemblablement

de Đại-la, L. : 0,30 (I.25779), une cuvette en faïence, décor floral brun sur fond gris jaune, époque Song, Diam. : 0,31 (I.25790), dons de M. A. MEYNARD ; — une jarre en faïence, décor sépia sur fond jaune verdâtre, provenant de Điện-biên-phủ, H. : 0,385 (I.25781), don du Capitaine LE BAILLY, délégué à Điện-biên-phủ ; — une grande jarre moï en faïence, émail bleu violacé provenant du Kontum, H. : 0,98 (I.25821), don de Christiane et André VENTURINI, remis par M. DEFURNE, directeur des Postes, Télégraphes et Téléphones ; — une épée moderne, lame en acier, ornée de quatre caractères damasquinés, manche en ivoire à garde ornée de chauves-souris, provenant de Hoà-bình, L. : 0,71 (I.25832), don de M. QUÁCH-DIÊU, quan-lang au village de Mậu-đức, canton de Lạc-nghiệp, châu de Lạc-sơn, province de Hoà-bình, remis à l'Ecole par M. FOURNIER, résident de la province.

Parmi les acquisitions nous mentionnerons : un vase en bronze, cylindrique, sur trois pieds en forme de tigres avec deux anses à anneaux mobiles, époque Han, provenant du village de Đỗ-nha, Cổ-dinh, Nông-cống, Thanh-hoá, Diam. : 0,245 (I.25725) ; — un grand tambour de bronze du type II, plateau orné de 7 grenouilles, provenant du phủ de Thọ-xuân, Thanh-hoá, H. : 0,52 ; Diam. : 0,755 (I.25749) ; — un vase en porcelaine décoré de figurines bouddhiques (arhat) et de nuages stylisés, émail polychrome, époque Yong-tcheng des Ts'ing, H. : 0,41 (I.25768) ; — un plateau en cuivre émaillé, à décor de dragons et nuages stylisés, émail de Huế, XIXe siècle, L. : 0,53 (I.25771) ; un ensemble de briques décorées, vases, réduction de maison, sapèques, un grain d'or, provenant des fouilles aux tombeaux chinois de Lạc-ý, province de Vĩnh-yên (cf. infra, p. 1107) ; — un autre ensemble comprenant le mobilier funéraire du tombeau ouvert à Văn-lâm thượng, huyện de Quảng-xương, province de Thanh-hoá ; — un moule à ex-voto bouddhique représentant le Buddha entre Lokeçvara et la Prajñāpāramitā, trouvé à Aṅkor, XIIe siècle, H. : 0,105 (I. 25828).

— L'Ecole a institué au Musée Louis Finot une série de neuf conférences sur les arts et les civilisations de l'Extrême-Orient, illustrées de nombreuses projections. Elles ont été suivies par un public de plus de 200 personnes, Européens et Asiatiques. Les sujets traités cette année ont été les suivants :

Les civilisations indochinoises,	par M. G. CŒDÈS,
L'Inde,	par M. P. MUS,
Le Tibet,	par M. V. GOLOUBEW,
Le Cambodge,	par MM. G. CŒDÈS et V. GOLOUBEW,
Le Champa,	par M. J. Y. CLAEYS,
Le Siam,	par M. G. CŒDÈS,
La Chine,	par M. E. GASPARDONE,
L'Annam,	par M. J. Y. CLAEYS.

— Le 19 mai, cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri RIVIÈRE, M. le Gouverneur général P. PASQUIER s'est rendu au Musée pour procéder à l'inauguration d'une plaque commémorative destinée à rappeler que le nouveau bâtiment s'élève sur l'emplacement de l'ancien hôtel des Consuls, devenu ensuite Résidence générale, puis Gouvernement général. Cette plaque, dont l'inscription a été composée par M. P. BOUDET, Directeur des Archives et des Bibliothèques, a été

gravée sur l'initiative commune de l'Ecole Française, de la Société de Géographie de Hanoi et des Amis du Vieux Hanoi.

M. G. Cœdès, Directeur de l'École Française et Président de la Société de Géographie et des Amis du Vieux Hanoi, a d'abord souhaité la bienvenue au Gouverneur général et expliqué la genèse de la cérémonie en ces termes :

« Monsieur le Gouverneur Général,

« J'ai une fois de plus le privilège de vous souhaiter ici la bienvenue au nom de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, de la Société de Géographie et des Amis du Vieux Hanoi. En leur nom, je vous remercie d'avoir bien voulu honorer de votre présence la cérémonie que ces trois institutions ont organisée en commun à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Rivière.

« Aujourd'hui, il ne s'agit ni de préhistoire, ni d'archéologie, et ce n'est pas à vrai dire au Musée de l'Ecole Française que j'ai le grand honneur de vous recevoir, mais sur ce qui fut jadis le seuil de l'Hôtel des Consuls et des Gouverneurs généraux. Avant de vous inviter à découvrir la plaque destinée à perpétuer le souvenir de cette Maison de France, permettez-moi de vous expliquer en quelques mots la genèse de la manifestation d'aujourd'hui.

« Lorsqu'en 1907 le Gouvernement général s'installa dans le Palais de l'Avenue Puginier, l'ancien hôtel qui s'élevait ici devint d'abord le lieu de réunion de l'Assemblée consultative indigène. L'année suivante, le bâtiment fut affecté à la première Université indochinoise, dont la durée fut éphémère. En janvier 1909, l'immeuble fut attribué à l'Ecole Française d'Extrême-Orient. En transportant son Musée archéologique, qui fut inauguré en novembre 1910, l'Ecole croyait s'y installer pour de longues années ; mais quinze ans ne s'étaient pas écoulés que le Musée était devenu trop petit pour ses collections sans cesse accrues. La libéralité du Gouvernement général permit d'entreprendre la construction du vaste édifice que vous avez sous les yeux, et en juillet 1925, l'ancienne disparaissait sous la pioche des démolisseurs.

« Ce n'est pas sans regret, lit-on dans notre *Bulletin* de 1925, que nous avons vu disparaître cette maison chargée de souvenirs. Elle nous était chère à plus d'un titre, d'abord parce que l'histoire de ses longues et glorieuses années était un peu celle de la présence française au Tonkin, et aussi parce que ses salles et ses murs rappelaient les efforts que notre Ecole y avait consacrés à organiser la présentation de collections patiemment constituées ! »

« L'Ecole Française, protectrice et conservatrice des monuments historiques, s'était trouvée dans la cruelle nécessité de détruire celui qui était peut-être le plus riche de passé français. Elle se devait d'en perpétuer le souvenir, en apposant sur les murs du nouvel édifice une plaque rappelant l'existence de l'ancien, et en retraçant sur le sol l'implantation de sa façade. Elle n'attendait pour le faire avec quelque pompe que la première occasion propice.

« Or, au début de cette année, les Amis du Vieux Hanoi s'étaient proposé de célébrer le cinquantenaire de la mort d'Henri Rivière. Ils avaient décidé de publier une correspondance inédite retrouvée dans les Archives de l'Etat-Major, correspondance qui montre le caractère du Commandant Rivière sous un jour assez nouveau. Le livre est à l'impression, mais il ne pourra pas être distribué avant la fin de l'année. Désirant cependant marquer le jour anniversaire de la mort de Rivière par une manifestation appropriée, les Amis du Vieux Hanoi résolurent de fixer par une inscription le souvenir de cet Hôtel du Consul où il passa les 13 mois que dura son séjour au Tonkin. L'Ecole Française trouvait là l'occasion qu'elle attendait. MM. Boudet et Masson, à qui l'on ne s'adresse jamais en vain lorsqu'il s'agit de sauver de l'oubli les vestiges du passé de notre ville, voulurent bien composer l'inscription que nous allons découvrir dans un instant. La Société de Géographie de Hanoi, tutrice de la

jeune Association des Amis du Vieux Hanoi, consentit généreusement à prendre à sa charge les frais de confection et d'installation de la plaque inscrite. L'Ecole Française a fait le reste.

« Je laisse au dévoué secrétaire des Amis du Vieux Hanoi, M. André Masson, le soin de vous rappeler l'origine de l'Hôtel des Consuls et d'évoquer devant vous ce qu'il était au moment où y vécut celui qui, il y a 50 ans, trouvait une mort glorieuse au Pont du Papier. M. Masson vous énumérera les noms des officiers et des administrateurs qui ont habité cette maison. Nous n'en avons retenu qu'un pour le graver sur la plaque à côté de celui d'Henri Rivière : c'est celui de Paul Bert, parce qu'entre tant de grands noms c'est tout de même le plus grand et parce que c'est le seul qui y soit mort.

« En terminant, qu'il me soit permis de remercier publiquement tous ceux qui ont participé à la préparation et à la réussite de cette cérémonie, particulièrement M. le Résident Supérieur et M. le Résident Maire, qui nous ont fourni les moyens de vous recevoir dans un jardin qui mérite enfin ce nom ; et aussi MM. Lacollonge et Mercier, qui sont responsables de la confection et de la pose de cette plaque que nous allons maintenant découvrir. »

M. le Gouverneur général Pasquier et M. Cœdès ont alors découvert la plaque dont voici l'aspect :

SUR L'EMPLACEMENT DE CE MUSÉE
S'ÉLEVAIT, DANS LA PREMIÈRE CONCESSION FRANÇAISE,
L'HÔTEL DU CONSUL DE FRANCE A HANOI, CONSTRUIT EN 1875,
RÉSIDENCE GÉNÉRALE EN 1886 ET 1887,
GOUVERNEMENT GÉNÉRAL DE 1888 À 1907.

**ICI VÉCUT, D'AVRIL 1882 A MAI 1883, LE CAPITAINE DE VAISSAU HENRI RIVIÈRE.
PAUL BERT Y EST MORT LE 11 NOVEMBRE 1886.**

LE 19 MAI 1933, CINQUANTIÈME ANNIVERSAIRE DE LA MORT DE HENRI RIVIÈRE,
CETTE PLAQUE A ÉTÉ DÉPOSÉE PAR LES SOINS DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT,
DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE ET DES AMIS DU VIEUX HANOI, PIERRE PASQUIER ÉTANT GOUVERNEUR GÉNÉRAL DE L'INDOCHINE,
PIERRE PAGÈS RÉSIDENT SUPÉRIEUR AU TONKIN, LOUIS ECKERT RÉSIDENT-MAIRE DE HANOI.

M. A Masson, Secrétaire des Amis du Vieux Hanoi, a pris ensuite la parole en ces termes :

« Sur le petit rectangle dont vous voyez l'un des côtés délimité par une rangée de briques s'élevaient naguère les murs de la première maison de France au Tonkin.

« La « Maison de France », j'emploie à dessein ce vocable inexact, car c'est lui qui caractérise le mieux ce que cette maison représenta aux yeux des Français de Hanoi pendant les premiers temps de notre intervention. Ouverte à tous, accueillante, elle incarnait la France en ce coin de terre dont nous réalisons mal aujourd'hui combien il était alors déshérité.

« Les choses, comme les hommes, naissent et meurent. La « Maison de France » a duré cinquante ans, de 1876 à 1926. Vie courte mais bien remplie, pendant laquelle elle connut des fêtes brillantes et aussi des heures de tristesse et de deuil.

« Sur la fondation de cette maison, j'aimerais pouvoir vous conter quelque belle légende comme pour les monuments annamites de Hanoi, un buffle d'or sortant des eaux, une cloche merveilleuse, une immense fleur de lotus s'épanouissant et découvrant une Déesse portant un enfant dans ses bras. Hélas ! la vérité est toute prosaïque. On négligea de consulter les géomanciens, aucun sacrifice ne fut offert

au Génie des eaux du Fleuve. En revanche, il y eut de longs pourparlers entre le représentant de la France et les autorités annamites.

« Contraints, par le traité du 15 mars 1874, à nous céder un terrain à Hanoi, les mandarins cherchent du moins à nous éloigner le plus possible du centre de la ville. Nous demandons le quartier où s'élèvent aujourd'hui les Travaux publics et la Banque de l'Indochine. On nous rejette au delà, en dehors et au Sud-Est de la ville, sur un terrain vague, recouvert par les eaux à l'époque des grandes crues. Entouré de mares du côté de la ville, ce terrain est bordé du côté du fleuve par un parapet dégradé, en ligne brisée, dernier souvenir de son ancienne destination, car c'est un ancien ouvrage militaire, le Ford du Sud.

« Ce vieux fort ruineux et désaffecté, envasé dans ses marécages, deviendra très vite le quartier le plus sain et le plus agréable de Hanoi, grâce à l'énergie et à l'activité de deux hommes, le consul de KERGARADEC et le capitaine du génie DUPOMMIER. Dès 1876, un hommage spontané leur est rendu par un Anglais, Sir ROBERTSON, consul à Canton, qui vient en mission à Hanoi. Il est surtout frappé par le fourmillement des coulis, environ 2.000, dit-il, qui travaillent à surélever le sol pour le mettre à l'abri des inondations.

« Les murs du Consulat sortent de terre très vite, eu égard aux difficultés de toute nature qu'il faut surmonter. La première pierre avait été posée au début de novembre 1875 et M. de KERGARADEC prend possession de son hôtel moins d'un an plus tard, le 15 octobre 1876.

« Ceux d'entre vous qui n'ont pas connu cette maison avant sa démolition en 1926, n'ont, pour s'en faire une idée, qu'à jeter les yeux sur l'hôtel du Général Commandant supérieur. L'aile la plus proche de nous est l'ancienne maison du Commandant des troupes consulaires, construite en même temps et dans le même style, comme plus loin, les bureaux de l'Etat-Major, ancienne caserne.

« Par contraste avec les misérables paillotes toutes voisines de la rue des Incrusteurs, aujourd'hui rue Paul-Bert, cette modeste maison, en 1876, fait figure de palais. Son salon est trop vaste pour la petite colonie française d'alors qui se compose du consul et de sa femme, la comtesse de KERGARADEC, de quelques officiers, de deux ou trois commerçants et d'un bibliothécaire en rupture de ban, AUMOITTE, le chancelier du Consulat.

« La sécurité de cette poignée de Français, notre avant-garde au Tonkin, précaire dès le début, ne tarde pas à être gravement compromise. Encouragée par la Chine, la cour de Huê songe à revenir sur les avantages que nous avait concédés le traité de 1874. Il devient bientôt nécessaire de renforcer nos troupes.

« Dans l'après-midi du 2 avril 1882, quatre chaloupes à vapeur, pleines de soldats et de canons, accostent sur la berge devant la Concession, au grand émoi de la population de Hanoi. C'est l'expédition commandée par le capitaine de vaisseau Henri RIVIÈRE. M. de KERGARADEC lui offre aussitôt de partager son hôtel, et RIVIÈRE s'installe dans une des chambres du premier étage. Il va y vivre presque constamment, pendant les quatorze mois de son séjour à Hanoi, d'avril 1882 à mai 1883.

« Le Commandant RIVIÈRE, alors âgé de cinquante-cinq ans, approche du terme d'une carrière facile et brillante. Marin aimant passionnément son métier, c'est également un écrivain de valeur. Une série de romans et de nouvelles dans la manière d'Edgar POË lui ont donné très vite la grande notoriété. Bel homme et spirituel, il charme tous ceux qui l'approchent. A chacune de ses escales en France, on lui fait fête dans les milieux académiques et mondains. Très lié avec Alexandre DUMAS fils, Emile AUGIER, Jules SANDEAU, il fréquente les salons littéraires et l'impératrice EUGÉNIE l'invite à ses lundis.

« Ses succès littéraires n'allaient pas sans l'inquiéter, au début, pour sa carrière. « Jamais, disait-il, on ne voudra confier un navire à un conteur. » Mais ses qualités de marin

et de chef sont de celles qui s'imposent. Il vient de se distinguer en 1879 en réprimant la révolte des Canaques de la Nouvelle-Calédonie, et pour obtenir les étoiles d'amiral, il suffira d'une occasion qui le mette en valeur.

« Cette occasion lui est offerte par la mission dont il est chargé au Tonkin, mission délicate mais où se déploieront ses qualités de finesse, de pondération et de souple intelligence. En arrivant à Hanoi, Rivière est fermement résolu à suivre à la lettre les instructions de Le Myre de Vilers qui lui recommandent d'étendre notre influence par des moyens pacifiques et surtout d'éviter les coups de fusil. Ecrivant à un ami, lui-même se compare à Fabius Cunctator.

« Ces belles illusions tombent vite. Trois semaines après son arrivée, Rivière se trouvant dans la même situation que Francis Garnier neuf ans plus tôt, est contraint à son tour d'attaquer la citadelle. Les ordres sont donnés aux troupes le 24 avril au soir. Emouvante veillée d'armes que celle qui va engager la France dans une politique nouvelle au Tonkin. Rivière, qui en prend la responsabilité, se montre très agité. Son jeune chef d'état-major, installé au premier étage du Consulat, dans la chambre voisine de celle du Commandant, l'entend toute la nuit arpenter son appartement de long en large.

« A 5 heures du matin, le 25 avril, la porte du Consulat s'ouvre pour laisser passer l'interprète annamite Lộc, porteur d'un ultimatum. Puis les troupes sortent pour gagner leurs positions de combat devant la Porte Nord. Enfin, à huit heures, la réponse à l'ultimatum n'étant pas parvenue, Rivière quitte à son tour le Consulat, à cheval, pour diriger lui-même les opérations. Il remporte un succès éclatant.

« Au lieu de s'installer à la Citadelle, comme l'avait fait Garnier, Rivière rentre le soir même à la Concession qu'il met en état de défense. Son extrême modération dans la victoire lui vaut la confiance de la population et bientôt la vie reprend à Hanoi comme par le passé.

« Supportant très mal la chaleur, Rivière passe ses journées sous la véranda du premier étage du Consulat, où il profite du moindre souffle d'air. C'est là qu'il reçoit et fait sa correspondance.

« Tous les soirs, à 5 heures et demie, il monte à cheval avec le Consul de Kergaradec. Le but de la promenade est invariablement la Pagode Royale de la Citadelle (aujourd'hui Direction de l'Artillerie) qu'occupe un détachement. Au retour, passant par le Camp des Lettrés et la Rue des Incrusteurs, il ne manque pas de s'arrêter quelques instants au petit café tenu par la mère de Beire, l'ancienne cantinière de Jean Dupuis.

« Après dîner, le salon du Consulat ouvre ses portes à tous les officiers et aux quelques fonctionnaires des Douanes. Le Commandant offre chaque soir cigares et rafraîchissements. Un jeu de roulette donne de l'animation à ces réunions, mais leur grand charme vient du Commandant Rivière lui-même, causeur éblouissant et qui excelle à développer de brillants paradoxes.

« En somme, écrit le Commandant Rivière à ses amis de Paris, ma vie à Hanoi se résume en ceci : me faire éventer, rêver, monter à cheval de six à huit heures du soir, la seule heure où le soleil le permette, et jouer le soir à la roulette.

« Cette boutade et d'autres du même ton ont conduit certains historiens superficiels à porter des jugements injustes sur le Commandant Rivière.

« En réalité, nous en avons la preuve, Rivière, chef consciencieux jusqu'au scrupule, passe de longues heures à s'occuper des moindres détails de l'expédition. Je n'essaierai pas de retracer les alternatives d'espoir et d'inquiétude qu'il traverse, ni cette longue suite d'ordres et de contre-ordres qui paralysent ses initiatives. Je vous conterai seulement une scène qui s'est passée ici même au Consulat et qui est bien dans la manière du vrai Commandant Rivière, non pas le rêveur, mais l'homme d'action.

« Le 8 mars, à 3 heures de l'après-midi, on annonce un visiteur au Consulat.

« C'est M. Roque, le chef d'une importante maison de commerce, qui vient de créer un service régulier de navigation entre Haiphong et Hongkong. Il arrive en toute hâte de Hongkong pour avertir le Commandant des négociations que trame le vice-roi de Canton pour obtenir la concession des mines de charbon de Hongay en faveur d'une compagnie de navigation chinoise.

« Ce qui donne une importance politique considérable à la question, c'est que cette compagnie chinoise est en réalité le prête-nom des Anglais qui cherchent une occasion de mettre la main sur le riche bassin houiller de Hongay avant que la France n'en ait pris possession. Rien dans ses instructions n'autorise Rivière à envoyer des troupes à Hongay, mais s'il en réfère au Gouverneur de la Cochinchine, il est certain que celui-ci prendra les instructions du Ministère. La réponse, quelle qu'elle soit, arrivera trop tard... Une demi-heure après le départ de M. Roque, Rivière donne au Commandant Berthe de Villers l'ordre de se préparer à partir à Hongay pour y planter le drapeau français. Toute la nuit est occupée à rédiger ses instructions.

« Quelques jours après cette décision, le commandant Rivière qui a enfin reçu quelques renforts, part pour Nam-djnh où il renouvelle son brillant exploit du 25 avril précédent à Hanoi. Mais en son absence, la Concession est attaquée par les troupes chinoises qui se sont peu à peu infiltrées au Tonkin et qui encerclent la ville.

« Rentrant en toute hâte, Rivière trouve Hanoi en partie dépeuplée, par crainte des incursions de pirates chinois qui, chaque soir, se glissent en ville, pillent et incendient les maisons.

« Dorénavant, la petite garnison de Hanoi va demeurer sur un qui-vive perpétuel. Dans la nuit du 9 mai, une batterie ennemie, sur la rive gauche du Fleuve Rouge, lance des boulets qui tombent dans les jardins du Consulat. A deux reprises, le 13 et le 16 mai, la Mission est attaquée par les Pavillons Noirs, et les Pères font le coup de feu, avec de vieux fusils de chasse aux côtés de quelques matelots français qui les aident à se défendre.

« Enfin, le 17 mai, au moment où la situation devient nettement critique, une lettre de l'amiral Meyer réclame au commandant Rivière les compagnies de débarquement qu'il avait mises à sa disposition. Avant d'être privé de ces renforts, il faut absolument agir et débloquer la ville.

« Le gros des forces ennemies est massé sur la route de Sơn-tây, autour de Phủ Hoài. C'est là que Rivière décide de les attaquer. Le 19 mai, nos troupes quittent la Concession à cinq heures du matin. Rivière dont la santé est depuis plusieurs mois gravement compromise et qui ne peut plus se tenir à cheval, suit la colonne en voiture. On rappellera dimanche sur les lieux mêmes où se déroula le combat, dans quelles circonstances glorieuses il trouva la mort et comment son cadavre resta à l'ennemi.

« Ce soir, nous voici réunis devant le Consulat, comme l'étaient, il y a cinquante ans et à la même heure, les survivants du Pont-de-Papier. Les officiers tiennent un conseil de guerre. Faut-il évacuer Hanoi, se replier en hâte sur Haiphong ? L'heure est tragique. Le chef de l'expédition est mort. Mort également son principal collaborateur, le colonel Carrau, qui a succombé quelques jours plus tôt des suites d'une blessure à Nam-djnh. Le chef de bataillon Berthe de Villers, ramené dans la voiture du commandant Rivière, est à l'agonie. Dix autres officiers sont tués ou blessés. Le commandement supérieur et le commandement des troupes sont passés, à l'ancienneté, à deux officiers subalternes arrivés depuis quelques jours seulement en renfort et qui ne connaissent rien du pays.

« La Concession n'est défendue que par une simple palissade en bois, protection bien insuffisante contre un ennemi dont on vient d'éprouver la force et l'armement

moderne. Pas de télégraphe, aucun moyen d'obtenir rapidement du secours. Rester, c'est se condamner à mort. Après une courte hésitation, le Conseil de guerre décide de se cramponner au petit lambeau de terre française que représente la Concession. Coûte que coûte, on tiendra.

« De fait, la vaillante petite armée résiste à toutes les attaques pendant les quinze jours où elle se trouve réduite à ses propres forces. Au début de juin, arrivent les premiers renforts, puis le corps expéditionnaire du général Bouët.

« La Concession est sauvée.

« Je ne poursuivrai pas plus loin l'histoire de la Maison de France, car c'est toute l'histoire du Tonkin pendant un quart de siècle qu'il me faudrait évoquer. En effet, l'ancien hôtel du Consul servit de demeure officielle au Commissaire général de la République, au Général commandant en chef, au Résident général et au Gouverneur général. Le seul nom qui ait été gravé sur la plaque commémorative est celui de Paul Bert qui est mort ici même, le 11 novembre 1886. Pour être complet, il aurait fallu ajouter : le commissaire général Harmand, l'amiral Courbet, les généraux Brière de l'Isle et de Courcy, le résident général Paulin Vial, les gouverneurs généraux Constans, Richaud, Piquet, de Lanessan, Armand Rousseau, Paul Doumer et Paul Beau.

« Si les lieux où des hommes vécurent d'une vie intense restent imprégnés de quelque chose de leur substance immatérielle, il n'est pas de parcelle de terrain à Hanoi qui doive nous être plus précieuse que celle où s'élève aujourd'hui le musée de l'Ecole Française d'Extrême-Orient. »

Pour terminer la cérémonie, M. le Gouverneur général Pasquier prononce le discours que voici :

« L'Ecole Française d'Extrême-Orient qui, par destination, a coutume d'entretenir un commerce familier avec les hommes et les choses datant de plusieurs millénaires subissant l'influence des théories d'Enstein, a pensé que certains événements de fraîche date pour elle, pouvaient cependant être très grands par leurs conséquences et dignes de sa pieuse attention.

« C'est ainsi qu'entraînant avec elle deux autres Sociétés : la Société de Géographie et la Société des Amis du Vieux Hanoi, avec lesquelles l'Ecole Française d'Extrême-Orient, en la personne de son savant Directeur M. Cœdès, a des liens très intimes, l'École qui avait détruit un témoin de notre récent passé a voulu commémorer les débuts de notre établissement au Tonkin en fixant sur les murs du Musée Louis Finot une inscription lapidaire rappelant qu'en ce lieu s'éleva notre premier bâtiment officiel, Consulat d'abord, ensuite Résidence générale, enfin siège du Gouvernement général de l'Indochine. Je remercie les promoteurs et les réalisateurs de cette pensée, je les remercie aussi d'avoir choisi pour cette cérémonie la date anniversaire de la mort héroïque du commandant Henri Rivière.

« Il y a 50 ans aujourd'hui que pour la seconde fois notre intervention au Tonkin était un instant menacée par la mort du chef. Ça ne devait pas être d'ailleurs le dernier et douloureux épisode d'un établissement qui connut des débuts difficiles.

« Comme Francis Garnier, son glorieux prédécesseur, Henri Rivière, dans des circonstances semblables, venait d'être tué aux environs d'Hanoi, alors qu'avec une fraction de sa petite garnison il essayait de briser l'encerclement des Pavillons noirs de Lưu-Vĩnh-Phúc. Ce que fut cette sortie, comment s'engagea le combat, quelles furent les diverses phases de la lutte devant le monument de la route de Sơn-tây, un apôtre du souvenir vous le dira, trouvant pour exalter la valeur et le courage des chef et des hommes les plus nobles accents inspirés du plus pur patriotisme.

« Si donc je n'ai pas à retracer le combat, je ne saurais cependant oublier le récit

qui m'en fut fait un jour de mai 1901 à Thái-bình par un de mes premiers chefs, le Résident VOUILLON, qui, comme col bleu, avait pris part à la lutte épique du 19 mai 1883. Par lui j'ai vécu l'action, par lui il me semble revoir aujourd'hui cette colonne partant avant le jour, pleine de confiance, revenant vers midi, harassée, décimée, ayant perdu la plupart de ses officiers et trouvant à la poterne des palanques qui entouraient la concession, le réconfort d'une parole d'encouragement et d'un quart de vin qu'offrait à chacun des combattants cette femme au cœur généreux dont nous conservons le nom sous le vocable familier et touchant de la Mère de BEIRE.

« La tristesse, la consternation, succédaient à la belle humeur qui, la veille encore, régnaient dans cette enceinte parmi ces hommes qu'unissait le même attachement à un chef doté des plus séduisantes qualités du lettré, des plus fortes vertus du marin et de l'administrateur. On pleurait l'ami, l'animateur, l'énergique soldat et ses preux compagnons, mais on redoutait aussi les cruelles réactions des troupes de Lưu-Vĩnh-Phúc sur la population annamite qui avait eu plusieurs des siens tués en combattant avec les nôtres, sur cette population qui avait placé en nous tous ses espoirs et pour laquelle nous apparaissions comme des génies, des héros, qui allaient exorciser le pays de la grande terreur des bandes chinoises et de toutes les oppressions.

« S'il n'en avait pas été ainsi, comment pourrait-on raisonnablement expliquer l'extraordinaire épopée de la conquête par Francis GARNIER d'abord, par Henri RIVIÈRE ensuite ? Nous avons été accueillis en libérateurs, voilà ce qu'il faut dire, et cela est beau, pour nous comme pour le peuple annamite. On oublie trop qu'à notre arrivée au Tonkin les troupes régulières annamites luttaient contre les bandes chinoises, contre ces Pavillons noirs qui avaient conquis Tuyên-quang, Thái-nguyên, Lạng-sơn. La population se souvenait aussi de notre rôle auprès de l'empereur GIA-LONG, son bon sens l'avait tout naturellement amenée à nous tendre les bras. Le chant clair de nos clairons était annonciateur de sécurité, de paix, alors que le son lugubre des trompes chinoises signifiait le pillage, le rapt et le viol des femmes, le sac des biens, l'incendie et le meurtre.

« Devions-nous abandonner une œuvre si hautement, si humainement française ? Nos étendards quitteraient-ils ce sol arrosé de notre sang et qui avait déjà vu tant d'éclatants sacrifices et de muette abnégation ? Allions-nous être forcés de délaisser ces Tonkinois qui attendaient tant de nous, et pour lesquels nous luttions ? Il n'en fut rien heureusement, malgré la xénophobie d'une Cour aveuglée par les intérêts égoïstes de certains mandarins, qui ne savaient que tromper leur souverain et trahir la cause de la Dynastie et du peuple, en repoussant l'aide que nous offrions pour sauver un royaume alors en pleine anarchie, troublé par les révoltes intérieures, et menacé par la présence sur son territoire de grandes compagnies descendues des confins de l'Empire du Milieu. On se crut très habile, à Huê, en soudoyant, pour les jeter contre nous, ces Pavillons noirs qui, après le succès éphémère du Pont du Papier, devaient, sous l'effort de nos troupes, évacuer le delta du Fleuve Rouge. Ainsi, nous luttions contre des mercenaires, contre des étrangers, contre des ennemis suscités par le Gouvernement des Régents. Ce fait devait orienter notre politique. Il explique les tendances à l'administration directe qui, dans les débuts, se manifestèrent particulièrement au Tonkin. Nous allions pouvoir désormais travailler au bien de ce peuple, chercher à dégager de la masse anonyme l'individu, tendre une main secourable à tous ces frères opprimés. Et c'est dans ce bâtiment, dont il ne reste plus qu'une trace légère sur le sol, que s'édifia l'Indochine actuelle. C'est de lui que partirent les paroles fraternelles de Paul BERT, s'adressant aux notables, aux chefs de canton, et, par eux, à la foule paysanne ; c'est de lui que de LANESSAN lança l'ordre d'établissement du premier grand réseau routier du Tonkin, qui devait donner à la population la sécurité et assurer par les communications inter-villageoises le mouvement des échanges ; c'est de lui que ROUSSEAU

proposa et obtint le premier emprunt de 80 millions ; c'est chez lui que DOUMER édifia le programme impérial d'outillage et d'organisation financière de la Colonie ; enfin c'est chez lui que le noble esprit du Gouverneur général BEAU conçut cette politique indigène à base sociale qui devait quelques années plus tard trouver dans le Gouverneur général Albert SARRAUT son théoricien et son plus ardent défenseur.

« Vieux Gouvernement que je revois avec mes yeux de chancelier de résidence, vieux Gouvernement qui avait vu s'éteindre la lumineuse intelligence et s'arrêter le grand cœur de Paul BERT, qui avait recueilli le dernier soupir de ce grand honnête homme, le Gouverneur général ROUSSEAU, où vécurent deux hommes dont l'amitié a honoré ma vie, le Gouverneur général P. DOUMER et le Gouverneur général Paul BEAU, que l'histoire impartiale honorera dans un même témoignage d'admiration en leur décernant le beau titre de « Fondateurs de l'Indochine moderne » ; vieux Gouvernement qui sait émouvoir l'érudition de ce chartiste passionné qui vient de nous conter avec tant d'agrément un chapitre de ton histoire, et fier d'être ton hôte, chez toi, j'aurais, semble-t-il, mieux senti palpiter l'âme des créateurs. Tu étais accueillant, avenant, ouvert par toutes les portes-fenêtres sur ce jardin aux belles frondaisons. Tu avais grand air sans être revêche ni triste, tu participais de cette grâce accordée aux édifices coloniaux de la fin du XVIIIe et du début de l'autre siècle, qui fut si sensible aux visiteurs de la dernière exposition, admis à se recueillir devant la reproduction de cette résidence de Mont Vernon où WASHINGTON reçut LAFAYETTE.

« Là, à droite, au bout de la véranda, au rez-de-chaussée, se trouvait l'austère cabinet où je vis pour la première fois, en 98, jeune, ardent, autoritaire, le Gouverneur général DOUMER qui, en quelques mots brefs, m'indiqua impérieusement ce que l'administration attendait de ses serviteurs.

« Ici, au centre, s'ouvrait le grand salon. Nulle dorure, aucune surcharge décorative, mais une sobriété de haut goût qui faisait ressortir l'éclat des décolletés, la tâche claire des toilettes, la beauté des femmes. Tout était de bon ton.

« Il me souvient d'une soirée offerte à l'Amiral de LA JONQUIÈRE par le Gouverneur général BEAU, en février 1904. Au milieu des uniformes et des habits noirs, se dressait la belle stature du Gouverneur général : auprès de lui, l'Amiral et le Résident supérieur FOURÈS discutaient. On était au lendemain de l'affaire de Chémoulpo qui ouvrait la guerre russo-japonaise. Nos marins du *Pascal* avaient contribué au sauvetage des matelots russes du *Koreïets* et du *Varyag*, attaqués avant toute déclaration de guerre par une division japonaise. J'entends encore les paroles prophétiques de M. BEAU...

« Mais pourquoi évoquer tous ces souvenirs ? Ces miettes de la petite histoire que je répands ce soir comme un encens personnel et très doux disparaîtront bientôt, comme passeront tous ceux qui les recueillirent, comme s'évanouiront toutes les ombres charmantes qui peuplèrent ces jardins. Les noms s'oublieront, les fastes s'effaceront de la mémoire des hommes. Qu'importe ! Ce qui restera éternellement, c'est l'inscription, non gravée, mais que je vois fulgurer en lettres de feu sur le marbre : « Ici ont vécu et sont morts des hommes qui portèrent l'esprit et le cœur de la France aux peuples d'Indochine ».

A l'issue de la cérémonie, l'assistance se rendit dans la rotonde du Musée pour y procéder au « vernissage » d'une exposition ethnographique comprenant les esquisses de Mme BOUILLARD-DEVÉ (types de la région de Lao-kay) qui lui ont servi pour la composition de sa grande fresque de l'Exposition coloniale de 1931, des aquarelles de M. ROLLET, prix de l'Indochine, exécutées dans la Haute-région du Tonkin et représentant une série de costumes d'une grande variété, enfin des moulages des

sculptures de MM. HIERHOLTZ et NGUYỄN-ĐỨC-THỤC, destinées au Musée des Colonies à Paris (1).

— Le 12 décembre 1933 le Musée Louis Finot a reçu la visite de S. M. l'Empereur BẢO-ĐẠI, qu'accompagnaient M. le Secrétaire général GRAFFEUIL, M. le Résident supérieur THOLANCE et S. E. PHẠM-QUỲNH, Ministre, Directeur du Cabinet impérial. Sa Majesté s'est particulièrement intéressée à l'exposition d'objets préhistoriques provenant du Moyen-Laos que lui a présentée Mlle COLANI. Elle a conféré le grade de Chevalier de l'Ordre royal du Dragon d'Annam à MM. CLAEYS, MERCIER, MUS et NGUYỄN-VĂN-TỐ.

Musée cham de Tourane. — Le Musée de Tourane s'est enrichi de plusieurs pièces chames découvertes au cours des travaux d'établissement de la voie ferrée. Ce sont notamment un beau soubassement à éléphants et une *peṣaṇī*. Il a été inspecté en juin 1933 par le directeur *p. i.* qui a pris sur place diverses dispositions destinées à assurer une meilleure présentation à l'autel récemment ramené des ruines de Đồng-dương.

Musée Blanchard de la Brosse. — A la fin de février, Mlle G. NAUDIN, Conservateur, a commencé au Musée une série de conférences-promenades dans les différentes salles. Elles ont eu lieu le dimanche matin, tous les quinze jours, et ont été régulièrement suivies par une quarantaine d'auditeurs.

L'aménagement des salles d'art khmèr primitif est terminé. Dans l'une d'elles a été posée une plaque commémorative en souvenir de Jean BOUCHOT, premier conservateur du Musée.

Les collections se sont enrichies des objets suivants : canon pris aux Pavillons noirs au Pont de Papier près de Hanoi (don de M. MESSNER) ; — un groupe représentant Çiva et Umā rapporté par M. PARMENTIER du Práḥ Vihār ; — une belle tête de Buddha siamois (achat) ; — deux vases khmèrs anciens, provenant de la province de Sóc-trang, dont l'un affecte la forme d'un éléphant.

Musée Albert Sarraut. — L'insuffisance des crédits et le manque de personnel ont empêché l'enrichissement des collections (nombre des entrées : 34, contre 120 en 1932), et la continuation de l'aménagement des salles. M. G. GROSLIER, Directeur des Arts cambodgiens, Conservateur du Musée, commence ainsi son rapport : « Le Musée Albert Sarraut vient de passer une année de profond sommeil... »

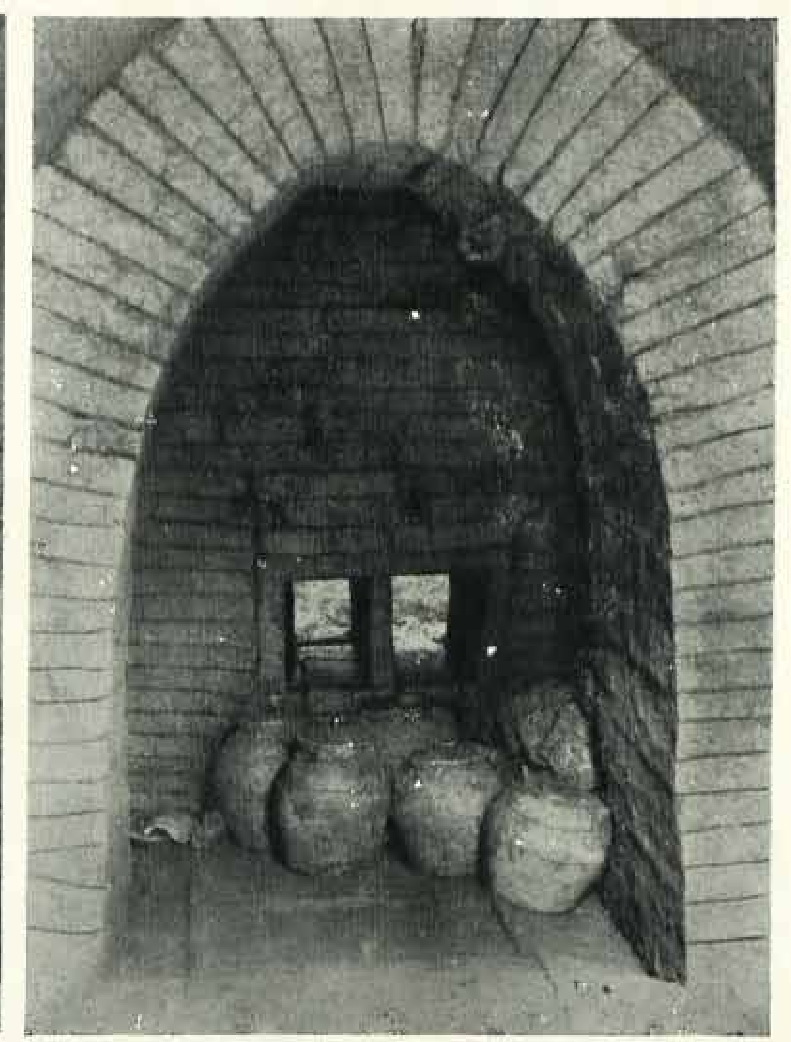


Tonkin. — L'Ecole Française a continué à recevoir de multiples demandes de participation financière et technique à la réfection de monuments annamites classés ou non. Elle y a répondu dans la mesure de ses moyens, réduits par le retrait de la

(1) Les esquisses de Mme BOUILLARD-DEVÉ ont été généreusement données à l'Ecole Française par le Gouvernement général. Les aquarelles de M. ROLLET ont été acquises en partie par l'Ecole, en partie par M. le Résident supérieur PAGÈS qui a gracieusement offert à l'Ecole la série qu'il avait achetée. Les moulages de MM. HIERHOLTZ et NGUYỄN-ĐỨC-THỤC ont été donnés par leurs auteurs. L'Ecole Française exprime aux donateurs tout sa reconnaissance.



A



B

Lạc-ỷ (Vĩnh-yên). Tombeau chinois. — A, Vue d'ensemble. — B, Vue intérieure (cf. p. 1108).

subvention autrefois accordée par le budget du Protectorat. Aucun travail important n'a d'ailleurs été entrepris par les villages, la mévente du riz ayant naturellement sa répercussion sur les moyens dont dispose le culte pour l'entretien de ses bâtiments.

Les travaux neufs, organisés et dirigés par le Service archéologique, ont consisté en fouilles de tombeaux chinois de l'époque des Han, à Lạc-ý dans la province de Vĩnh-yên, signalés à l'Ecole par M. NGUYỄN-CÔNG-TIỂU, membre du Conseil des Recherches scientifiques. Mais le fait le plus important pour l'histoire de l'art de la terre annamite est la reconnaissance, dans la même province, de la tour de Bình-sơn, signalée par M. LOTZER, à ce moment Résident de la province. Ces résultats, joints à la recherche de renseignements éclairant la destination et l'origine des dépôts de tours votives dans la région de Quảng-yên, actuellement en cours, et dont il serait prématuré de donner ici un résumé, permettront de réunir un faisceau de documents complétant utilement l'histoire archéologique du Tonkin. L'ensemble de ces recherches constituera un important travail de M. CLAEYS qui prendra sa place dans le *Bulletin* de l'Ecole Française. En attendant, M. CLAEYS a remis sur ses travaux le rapport suivant :

« Les tombeaux chinois sont dissimulés sous des tumuli et se rencontrent fréquemment au Tonkin aussi bien qu'en Annam. Des recherches récentes entreprises par le Service archéologique ont étendu nos connaissances sur ces vestiges de la période chinoise du pays annamite. Les nouveaux tombeaux sont situés sur le territoire du village de Lạc-ý, au Sud du lac de Vĩnh-yên.

« Quatre tumuli ont été fouillés. Le premier a donné le caveau habituel avec la chapelle, une petite chambre à l'Est et une sorte de vestibule. Ce tombeau était caractérisé par la construction particulièrement soignée et bien conservée de sa voûte. Celle-ci ainsi que les arcs des nervures affectent la forme ogivale. Caveau et salles annexes sont dallés au moyen d'une rangée de briques posées à plat, parfois double. Aucun vestige important n'y fut trouvé.

« Le second tombeau rappelait par son plan celui de Nghi-vệ (province de Bắc-ninh), étudié autrefois par MM. PARMENTIER et GOLOUBEW. Il se compose de trois caveaux parallèles réunis par une galerie transversale au Sud. A chaque intersection une voûte en « arc de cloître » s'élève au-dessus des arcs doubleaux des baies de communication. Ces voûtes étaient coupées au sommet par un plan horizontal réalisé au moyen d'un groupe de briques parallèles formant clef. Chaque salle était précédée au Sud d'un vestibule clos par un mur appuyé contre lui à l'extérieur. Dans l'axe du caveau central en particulier ce mur révèle, par sa construction, qu'il a été construit à l'extérieur, après coup, comme un contrefort. C'est vraisemblablement par là que le dernier officiant s'est retiré, avant que la tombe ne soit définitivement close. La salle de l'Ouest était remplie de terre presque jusqu'au sommet de la voûte.

« Dans les deux autres caveaux la couche de terre variait entre 0 m. 20 et 1 mètre d'épaisseur. De nombreux débris de vases ou poteries ont été mis au jour au cours de l'enlèvement de cette terre. Citons notamment une réduction de maison à pavillons rappelant celle provenant de Nghi-vệ exposée au Musée Louis Finot ; un fragment de modèle de four de cuisine et de nombreux débris de vases et de pots avec décor à impressions géométriques. Plusieurs de ces poteries portaient les « gouttes de couverte » de couleur verte foncée fréquentes sur les poteries funéraires indochinoises de l'époque Han.

« Le troisième et le quatrième tumuli fouillés étaient à caveau unique (pl. XXXI, A). L'un deux était presque complètement écroulé sous l'effort de la poussée des terres. Ils contenaient néanmoins tous deux de nombreuses jarres et même des fragments de bronze, coupelles ou couvercles de pots. Le dernier caveau est particulièrement intéressant par le dispositif de sa porte située au Sud, avec un véritable mur de façade et au Nord une sorte de fenêtre d'aération ménagée dans le mur. Elle a été trouvée obturée d'une brique, simplement posée contre elle, qui empêchait les terres de filtrer dans le caveau. Peut-être peut-on rapprocher ce dispositif de l'habitude de figurer la porte entr'ouverte pour le « passage de l'esprit » souvent rencontrée dans les tombeaux de la même époque du Tcheng-tcheou et du Ly-yang dans le Ho-nan.

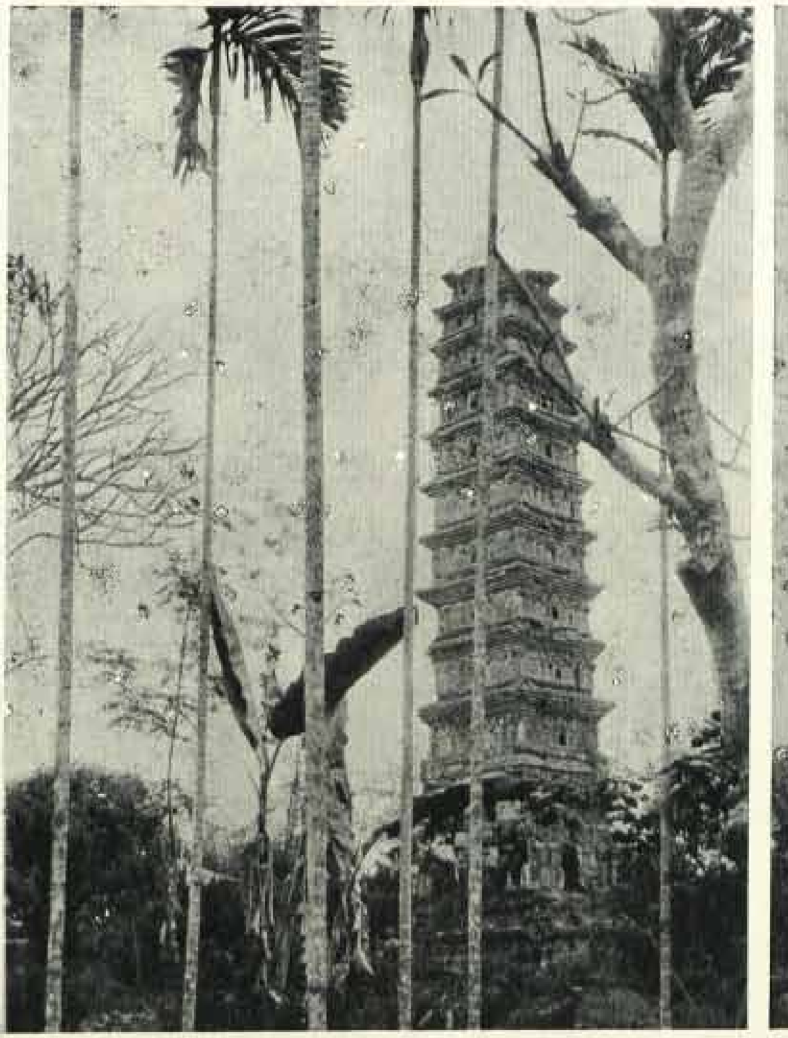
« Le contenu classique de ces tombes est généralement ainsi composé : cinq grandes urnes à grains destinées aux cinq espèces de semences prescrites par les rituels ; trois vases en forme de pot réservés aux différentes sortes de viandes et, en outre du fourneau de cuisine, différents autres pots, trépieds, vaisselles. Nos deux derniers caveaux de Lạc-ý ont donné ce mobilier rituel complet sauf, toutefois, les trépieds (pl. XXXI, B).

« Ce qui caractérise la fouille de ces tombes aussi bien en Chine qu'au Tonkin, c'est que jamais les restes du défunt n'ont été retrouvés. Comme il est permis de supposer que dans le mobilier funéraire enseveli avec le cercueil il y avait également des objets en bois, meubles, chars, etc., et qu'on n'a jamais rien trouvé de semblable, il est facile de conclure que seuls les bronzes et les poteries bien cuites ont résisté aux agents destructeurs.

« Cadavre, cercueil et objets périssables ont néanmoins existé dans ces tombes. Les ouvertures crevant la voûte sont le fait de pillards et sont d'ailleurs insuffisantes et trop irrégulières pour que l'on ait pu extraire par là les vestiges du défunt dans une cérémonie officielle. Ainsi, en Corée, les tombeaux chinois de même époque, fouillés méthodiquement par une mission scientifique japonaise ont permis de retrouver des traces du cercueil. L'architecture de ces tombes se rapproche plus de celles des vestiges tonkinois que de ceux de la Chine centrale. On y rencontre la même brique à décor géométrique sur la tranche, les mêmes claveaux montés en biseau, les mêmes dispositions de salles, aux dimensions près. Le cercueil était placé sur deux murets formant socle. Dans le troisième tombeau de Lạc-ý deux petits murs peuvent avoir eu cette destination.

« Ces tombes, avec leur mobilier rituel, étaient de véritables demeures bâties pour l'esprit du défunt dans l'au-delà. La fréquence avec laquelle on les rencontre au Tonkin semble prouver que le moindre petit mandarin avait la sienne.

« Les tours-stupa sont assez fréquentes dans les environs des bonzeries annamites. Il en existe aux environs même de Hanoi, à Liên-phái ou à Bút-tháp par exemple. C'est une forme chinoise du reliquaire indien, forme dont la tour de porcelaine de Nankin est un exemple. Mais les premières photographies de la tour de Bình-sơn révélèrent un monument de qualité exceptionnelle. Une petite expédition y fut organisée, rendue facile grâce à l'amabilité du Résident de la province. La réfection de quatre ou cinq ponts sur ruisseaux secondaires suffirait pour que l'on puisse se rendre à Bình-sơn en auto en deux heures de Hanoi. Actuellement, en sampan, de Bạch-hạc il faut compter près de douze heures de trajet, alors qu'il n'y a en ligne droite qu'une quinzaine de kilomètres.





Vĩnh-yên. Tour de Bình-sơn (cf. p. 1109).

« La tour de Binh-sơn mesurait environ 15 m. de haut (pl. XXXII, A). Elle comportait, sur plan carré, onze étages au-dessus d'un corps reposant sur la fleur de lotus rituelle. Le tout est élevé sur un soubassement de près de 2 m. 50 de haut, ayant 3 m. 50 de large (pl. XXXII, B). Sa largeur au sommet n'est plus que de 1 m. 50 environ.

« Mais ce qui la caractérise et la classe comme le plus ancien monument actuellement debout au Tonkin (à part les nombreux tombeaux chinois ensevelis sous des tumuli), c'est le décor dont elle est revêtue. Les motifs qui l'ornent ont été admirablement modelés par des artistes de talent, dans de la terre qui fut cuite ensuite. Ces motifs sont étroitement apparentés à ceux, de même destination, provenant de Đại-la thành, au Champ de Courses de Hanoi. Malheureusement ces derniers ne sont que morceaux, débris et tessons où surgissent des formes et des décors. Jusqu'à ce jour il avait été difficile d'en préciser la destination. D'un seul coup, la découverte de la tour de Binh-sơn situe, sur le monument en place, la position de la plupart de ces motifs.

« Đại-la thành était déjà datée par l'histoire du pays d'Annam. Mais ce qui renforce singulièrement la certitude de la haute époque de cette classe de monuments, c'est la confrontation des différents décors avec ceux d'un traité d'architecture datant de l'époque des Song (1), de 1103 exactement, par Li Ming-tchong. Or cet auteur chinois précise qu'il a fait cette méthode pour fixer les *modèles anciens* de l'architecture, « afin que soient observés les rites ».

« Presque tous les éléments décoratifs de la tour de Binh-sơn se retrouvent dans les images de ce traité : les fleurs de lotus de la base, si grassement modelées, le dragon vermiculaire sur un carreau encadré ; les consoles en forme de « pipe », traduction directe en terre cuite d'éléments de construction en bois ; les motifs en cœur renversé ayant le charme de broderies et toujours de dessins différents, etc.

« Aux étages, les carreaux figurent de petites tours-stūpa et encadrent des niches axiales. Actuellement celle du corps inférieur, à l'Ouest, communique avec une sorte de cheminée centrale, ouverte dans le haut par le fait de la destruction de l'étage supérieur. Les officiants de la pagode voisine y brûlent les papiers votifs, monnaies figurées ou personnages porteurs de vœux aux génies invoqués.

« Ainsi cette tour, construite peut-être au IXe ou au Xe siècle de notre ère comme reliquaire bouddhique sert encore de nos jours de pieux intermédiaire aux croyants faisant appel à la bienveillance des forces mystérieuses du ciel. Pour nous, profanes, elle est un joyau de plus au trésor archéologique de ce pays, et non des moindres. Quand ce ne serait qu'à ce titre, l'Ecole Française d'Extrême-Orient en prendra le soin qu'elle mérite. »



Annam. — Une carrière destinée à alimenter en ballast la ligne du Tourane-Nhatrang, pratiquée à Nam-ô, a amené la découverte sur ce site cham déjà identifié, mais non classé, d'un soubassement important décoré sur chacune de ses faces d'un

(1) Une édition photolithographique datant de 1920 existe à la bibliothèque de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

éléphant au naturel, marchant dans le sens de la pradakṣiṇā (pl. XXXIII). Cette pièce qui est un des chefs-d'œuvre de l'art animalier, a été transportée par les soins du Service archéologique au Musée de Tourane, ainsi qu'une peṣaṇī et son rouleau qui avaient été découverts dans la brousse sur le même site. Les fouilles du Service du Chemin de fer se continuant, une surveillance du site en vue de trouvailles archéologiques toujours possibles a été organisée. A ce jour deux ou trois pierres chames sans sculptures et sans intérêt ont été sorties de terre.

Dans le cours du ruisseau qui traverse le cirque de Mĩ-sơn (Quảng-nam), les habitants ont trouvé un avant-corps de lion cornu en or repoussé, qui formait vraisemblablement une tête d'ornement; cet objet, recueilli par les soins de M. Alerini, Résident de Faifoo, est actuellement déposé au Musée Louis Finot à Hanoi.



Cochinchine. — Mlle G. Naudin nous a envoyé la note suivante sur le Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises (1883-1933) :

« Le 23 février 1933, la Société des Etudes Indochinoises commémorait le cinquantième anniversaire de sa fondation. Le Comité se devait, malgré les difficultés de l'heure présente, de fêter avec tout l'éclat voulu les cinquante ans de la plus ancienne société savante de l'Indochine. A cette occasion, eurent lieu plusieurs manifestations destinées à montrer son activité, continue autant que variée. Afin d'associer aux fêtes du Cinquantenaire le Musée Blanchard de la Brosse qui doit beaucoup à la Société, le Conservateur fit une conférence-promenade le 23 février à 16 h. 30 dans les salles de Cochinchine, choisies parce que contenant des pièces conservées pendant de longues années par la Société. Une centaine d'auditeurs étaient présents et ont admiré les belles pièces d'art khmèr primitif, trouvées dans le sol de Cochinchine, l'ancien Fou-nan.

« Le même jour, à 21 heures, eut lieu la cérémonie commémorative qui groupa une soixantaine d'amis de la Société et de représentants de sociétés savantes d'Extrême-Orient. M. le Gouverneur général et M. le Gouverneur de la Cochinchine avaient délégué M. le Résident supérieur Eutrope. L'Ecole Française d'Extrême-Orient et la Siam Society s'étaient faits représenter par M. Henri Parmentier ; la Société de Géographie de Hanoi par M. de Feyssal ; la Société de l'Histoire de l'Inde Française par M. Marquis.

« La séance fut ouverte par M. Striedter, président, qui rappela en quelques mots comment la Société des Etudes Indochinoises succéda au Comité agricole et industriel en 1883, et l'œuvre qu'elle accomplit en 50 ans.

« Ensuite, furent lues les nombreuses adresses de sympathie des sociétés savantes d'Indochine, de France et de l'étranger. M. R. Barquissau, vice-président, fit alors l'historique de la vieille association dont les débuts remontent à la glorieuse époque des Amiraux. Cet exposé fut suivi d'une communication de M. H. Parmentier sur l'*Architecture du Fou-nan*.

« Le vendredi 24 février, la Société des Etudes Indochinoises invita le public saigonnais à venir entendre une conférence du Lieutenant de vaisseau Henri Barrière, sur le Commandant Henri Rivière, tué le 19 mai 1883 au Pont du Papier par les Pavillons Noirs. Elle associa ainsi dans une pieuse pensée le Cinquantenaire de la mort du grand marin à celui de sa fondation.



NAM-Ô (Quảng-nam). Soubassement cham (cf. p. 1110).

« La soirée du samedi 25 février fut réservée aux manifestations mondaines ; un banquet suivi d'un bal groupa les membres de la Société et leurs amis.

« Enfin, la matinée du dimanche 26 février eut un programme particulièrement chargé. Continuant sa tradition de doter la Cochinchine de Musées dignes d'elle, la Société des Etudes Indochinoises, à l'occasion de son cinquantenaire, a ouvert la première galerie d'ethnographie de l'Indochine, après avoir en 1927 fait don à la Colonie de la collection HOLBÉ occupant la moitié des salles du Musée Blanchard de la Brosse. Cette exposition ethnographique organisée par le Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse était composée d'objets des différents pays de l'Union et même des Indes Néerlandaises, classés et présentés selon les formules muséographiques et ethnographiques modernes.

« Du nouveau Musée ethnographique, les auditeurs furent entraînés sous les ombrages du Jardin Botanique où, au milieu d'un massif de verdure avait été élevé, par les soins de la Société des Etudes Indochinoises et de l'Amicale Bourbonnaise, un monument au souvenir de Jean-Baptiste-Louis PIERRE, l'illustre botaniste, premier directeur et véritable créateur du Jardin Botanique et Zoologique de Saigon. M. NEVEU, ancien directeur de ce jardin, et M. R. BARQUISSAU, pour l'Amicale Bourbonnaise, retracèrent à tour de rôle la vie simple de celui qui fut un grand savant, qui prononça un jour la phrase mémorable, gravée aujourd'hui dans le marbre : « Me reposer.... Je n'en ai pas le temps : la vie est si courte. »

« Tout près de ce monument, dans une des salles du Musée Blanchard de la Brosse, mise à la disposition de la Société, eut lieu ensuite l'inauguration d'une exposition rétrospective organisée par M. L. MALLERET, bibliothécaire de l'Association. Elle réunissait un ensemble d'ouvrages, d'objets, de photographies et de documents manuscrits se rapportant, les uns au passé de la Cochinchine et de la ville de Saigon, les autres à l'histoire du Comité Agricole et Industriel et de la Société. Ces documents provenaient des archives de la Société, ou des collections de MM. LÊ-PHÁT-AN et TRƯƠNG-VĨNH-TỐNG, et furent exposés pendant plusieurs semaines.

« A l'issue de la visite rétrospective et avant la séparation du groupe amical qui avait suivi avec intérêt les efforts faits pour marquer cette date, fut inaugurée dans la salle d'art khmèr primitif du Musée, une plaque destinée à commémorer le souvenir de Jean BOUCHOT, premier Conservateur du Musée et Secrétaire général de la Société. Le Conservateur actuel fit coïncider la date d'inauguration de cette plaque avec celle du Cinquantenaire de la Société, afin d'associer celle-ci pour laquelle il se dévoua pendant quatre ans, à cette manifestation de sympathique reconnaissance et de souvenir ému. »



Cambodge. *Aṅkor.* — En janvier 1933, une escadrille d'avions, commandée par le Capitaine aviateur GOUËT, a exécuté un plan photographique complet au 1/5000ᵉ de la zone archéologique d'Aṅkor. Ce document, mis au point à Hanoi sous la direction du Colonel KRAEMER, Commandant l'Aéronautique d'Indochine, ne manquera pas d'apporter à l'étude archéologique les secours les plus précieux. M. PARMENTIER, qui a examiné ce plan de très près, nous a adressé à son sujet la note suivante :

« Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor par le Cne Gouët les 24-26 janvier 1933, à 9 heures, à l'altitude de 1.300 m.

« Echelles : Sur le plan d'assemblage en bleu le kilomètre mesure 0 m. 025 (1/40000e), sur les photos d'avion 0 m. 16 : cette échelle est obtenue par la comparaison du Sraḥ Srăṅ qui, sur la photo, mesure 0 m. 145 × 0 m. 07, alors qu'il a en réalité environ 750 mètres sur 375.

« Disposition : Les feuilles sont rangées par bandes O.-E. et superposées du Nord au Sud, tandis que les numéros vont sur chaque bande de l'Ouest à l'Est.

« Observations : *Première bande 1-12* : section E.-O. de la partie N. du grand circuit.

« Au vieux pont voisin du tournant N.-E. (f. 9) correspond au Nord de la levée où passe la route un ruisseau qui descend N.-S. presque exactement ; son lit oblique après le vieux pont vers le Sud-Est, puis descend ensuite presque parallèlement à la route N.-S. pour se jeter dans la rivière un peu à l'Ouest de notre pont. Il est à présumer par suite que le vieux pont est antérieur à la levée N. du *bàrày* de Năk Pân et serait un des rares exemples de ce genre de constructions utilitaires sûrement antérieures à Jayavarman VII.

« Il y a un rectangle de levées et fossés E.-O. divisé en deux rangées de carrés dont le côté O. continue la levée E. de Práḥ Khẳn (f. 4, 5) marqué sur nos cartes au devant de Bantãy Prei. Il paraît séparé de la levée où passe la route par un fossé auquel amène une dérivation presque exactement O.-E. venant de la rivière. Chose étrange, elle continue à l'Est de celle-ci jusqu'à la fin de la feuille 12, dernière de la rangée et par suite du levé. Cette dérivation aurait pu desservir les bassins-fossés de Práḥ Khẳn bien qu'on n'en voie pas l'accès dans les fossés. Pour le rectangle de levées, voir plus loin.

« *Seconde bande 13-18* : bassin-fossé N. d'Aṅkor Thoṃ, Práḥ Khẳn, Năk Pân, Tà Sòm.

« Práḥ Khẳn et nos accès bien visibles ; Năk Pân bien net ; son carré tout en arbres apparaît bien plus large que sur nos cartes, au moins la mienne ; les 4 bassins axiaux éloignés apparaissent nettement. Le monument semble bien être sur l'axe E.-O. du *bàrày* de Práḥ Khẳn.

« Sur la f. 28, au Nord de l'angle N.-E. du Bàrày oriental, du côté O. de la levée E. prolongée, jeu de levées et de bassins qui dessine un ensemble au-dessus de la dérivation dessus dite qui est alors à 250 m. au Nord de l'axe de la levée N. du Bàrày. Une ligne d'arbres N.-S. sur 27 indique peut-être une levée à 500 m. à l'Ouest de ce rectangle ; elle semble fournir un instant le côté E. d'un autre jeu de levées alors E.-O. qui s'allonge à l'Ouest, les 3/4 du précédent. Ne seraient-ce pas des emplacements de temples en construction légère où les levées axiales qui divisent le terrain correspondraient aux anciennes chaussées d'accès au sanctuaire central ?

« *Panneau 28-37*, panneau N.-S., feuilles en largeur à partir de 29 ; 2 et 37 sont sur la piste du Kulên.

« Je ne distingue ni Bantãy Saṃrè, ni le Kròl Romãs, et cependant les ombres des *tnòt* sont merveilleusement lisibles.

« A l'angle N.-E. du Bàrày oriental la double levée indiquée sur nos cartes n'existe pas ; elle correspond à un canal qui file vers l'Est légèrement N. ; il se rencontre avec un ruisseau qui descend du Nord et semble se retourner à l'Est à

mi-hauteur de la levée E. du Bàrày ; ce pourrait être une dérivation ancienne du Stuṅ Rolûos qui court N.-S., un peu plus à l'Est, passant à l'Ouest du Phnoṃ Bòk.

« *Bande 38-56* : bassin-fossé N. d'Aṅkor Thoṃ, etc.

« Jusqu'à la porte N. d'Aṅkor Thoṃ, rien de spécial ; peut-être une levée N.-S. sur la f. 38. Je crois découvrir Tà Nei sur 46 sous de gros arbres. La levée N. du Bàrày est insensible ; elle n'est indiquée que par les rizières qui suivent sa face S. sur 55.

« *Bande 57-76* : de l'angle N.-E. du Bàrày occidental par le Phĭmãnàkàs jusqu'au Mébŏn oriental et un peu plus loin.

« Une levée très nette part de la porte O. d'Aṅkor Thoṃ sur 57-59 ; elle entre donc dans le Bàrày occidental, vient y couper une double ligne d'arbres N.-S., à 700 m. à l'Ouest du fond E. du Bàrày ; cette levée E.-O. va jusqu'au bout de la f. 57, soit à 2 km. 500 du fossé O. d'Aṅkor Thoṃ. Nous ne savons donc si elle va plus loin. La double ligne d'arbres N.-S. espacée alors de 50 m. se continue vers le Sud jusqu'au bord S. du Bàrày où sa largeur atteint 150 m. (f. 128).

« Dans Aṅkor Thoṃ, l'étang de Dón Mà montre ses bras, en simple indication redescendant jusqu'à ses pieds. Le Bàphûon et le Phĭmãnàkàs se montrent bien sur la même ligne N.-S. Le plan du Phĭmãnàkàs apparaît clairement allongé E.-O. ; la pyramide supérieure a son bras E.-O. bien plus allongé que son bras N.-S. et peut ainsi remplir exactement le rectangle de galeries porté par la pyramide inférieure, à l'opposé de ce qu'indique la fig. 20 de l'*IK.*, III, p. 43. Un *trapãṅ* carré apparaît au S.-S.-O. du Bàphûon près et au Nord de l'avenue de la porte O. — Il y a un *trapãṅ* ou une plaine en rizières carrée au Nord du Klãṅ N., au Nord-Est de l'angle N.-E. de la route qui passe devant le Práḥ Pĭthu ; c'est peut-être le joli étang voisin du groupe. Un autre est à l'Est exact du Práḥ Pĭthu ; il semble que sur son bord S. il y ait une trace d'avenue qui va jusqu'au rempart E., au Nord de l'avenue de la Porte de la victoire. L'avenue du Pr. 487 est à 125 m. du rempart E.

« L'avenue du bassin E. du Práḥ Pĭthu se continue en sentier hors de la ville jusqu'à la rivière.

« Le Thommanon est sensiblement plus éloigné de la route, ancien passage de l'avenue de la Porte de la victoire hors la ville, que Čau Sày. Puis la route oblique un peu vers le Sud pour éviter le Spãn Thma et se redresse ensuite vers le Nord pour rejoindre l'alignement E.-O. de la Porte de la victoire, ce qui rend moindre qu'un droit son angle lorsqu'elle descend vers le Sud à l'Ouest du Tà Kèv.

« Celui-ci est remarquablement net et accuse son indépendance des Aṅkor successifs.

« Il y a un bizarre alignement de rizières en prolongement du morceau de route qui court E.-O. au Sud du Tà Kèv ; elle est continuée par Pradak et la piste du Kulên et traverse ainsi tout le Bàrày oriental ; elle est à 500 m. au Nord de sa levée S. ; ne serait-ce pas le thalweg de la plaine où fut établi ce grand bassin ?

« Une autre ligne de rizières O.-E. en dessous correspond à la levée S. du Bàrày qui arrête les eaux.

« Le Pr. Mébŏn est à peine visible ; aucune chaussée ni canal n'y conduit ; il était bien isolé au milieu des eaux qui ne devaient jamais cesser de l'entourer.

« Pradak est clair avec ses maisons et ses rizières et la route qui de Siemrãp vient couper la piste du Kulên pour aller à Bantãy Srĕi ; à son entrée dans le Bàrày, elle côtoie une importante pagode.

« *Bande 77-82* : angle N.-O. du Bàrày occidental.

« Des terres sont près d'émerger sur 79 et sur 80, c'est le bout occidental du terrain du Pr. Mébǒn.

« *Bande 83-98* : à la suite après une interruption : Bàyon, Tà Prohm et Prè Rup.

« Sur 88, au Sud de l'angle S.-E. de la route pourtournant le Bàyon un *trapǎṅ* O.-E. et à mi-chemin de la muraille S. un autre plus grand et qui est plus carré.

« Les feuilles 90-92 montrent un reste d'avenue O.-E. à l'Est de la Porte des morts, franchissant la rivière et continuant en sentier.

« Tà Prohm et Prè Rup se distinguent clairement ; il semble qu'il part de Prè Rup un accès vers le Nord jusqu'à la levée S. du Bàrày et un vers l'Est jusqu'à une étroite ligne de rizières qui va au Nord et au Sud.

« *Bande 99-116*, sous la précédente.

« Un grand terrain en rizières O.-E. vers l'angle S.-O. de l'enceinte d'Aṅkor Thoṃ avec une trace d'avenue dans le prolongement de son bord S. vers l'Est et la route N.-S. est le Běṅ Thoṃ de nos cartes.

« L'abatis de COMMAILLE le long de la route N.-S. est bien marqué sur la feuille 102 par l'ombre des arbres non coupés à l'Est de la route. Si on compte la largeur du centre des arbres E. à l'axe de la voie et si on double cette mesure, on a environ 100 mètres, ce qui est la largeur de la coupe que je me rappelle, l'abatis sur les autres n'étant que de 60 m. ; ils correspondaient à des traces de fossés limitant les voies khmères que COMMAILLE avait cru reconnaître, mais que je n'ai pas eu l'occasion alors de voir.

« Un *trapǎṅ* existe à l'Est de la route à mi-hauteur et près d'elle (f. 103).

« Bantāy Kdĕi est bien net sur 109 ainsi que sa terrasse sur le Sraḥ Srăṅ ; l'arbre de celui-ci paraît exactement centré.

« Un *trapǎṅ* O.-E. dans l'alignement du côté S. du bassin se voit à l'Est.

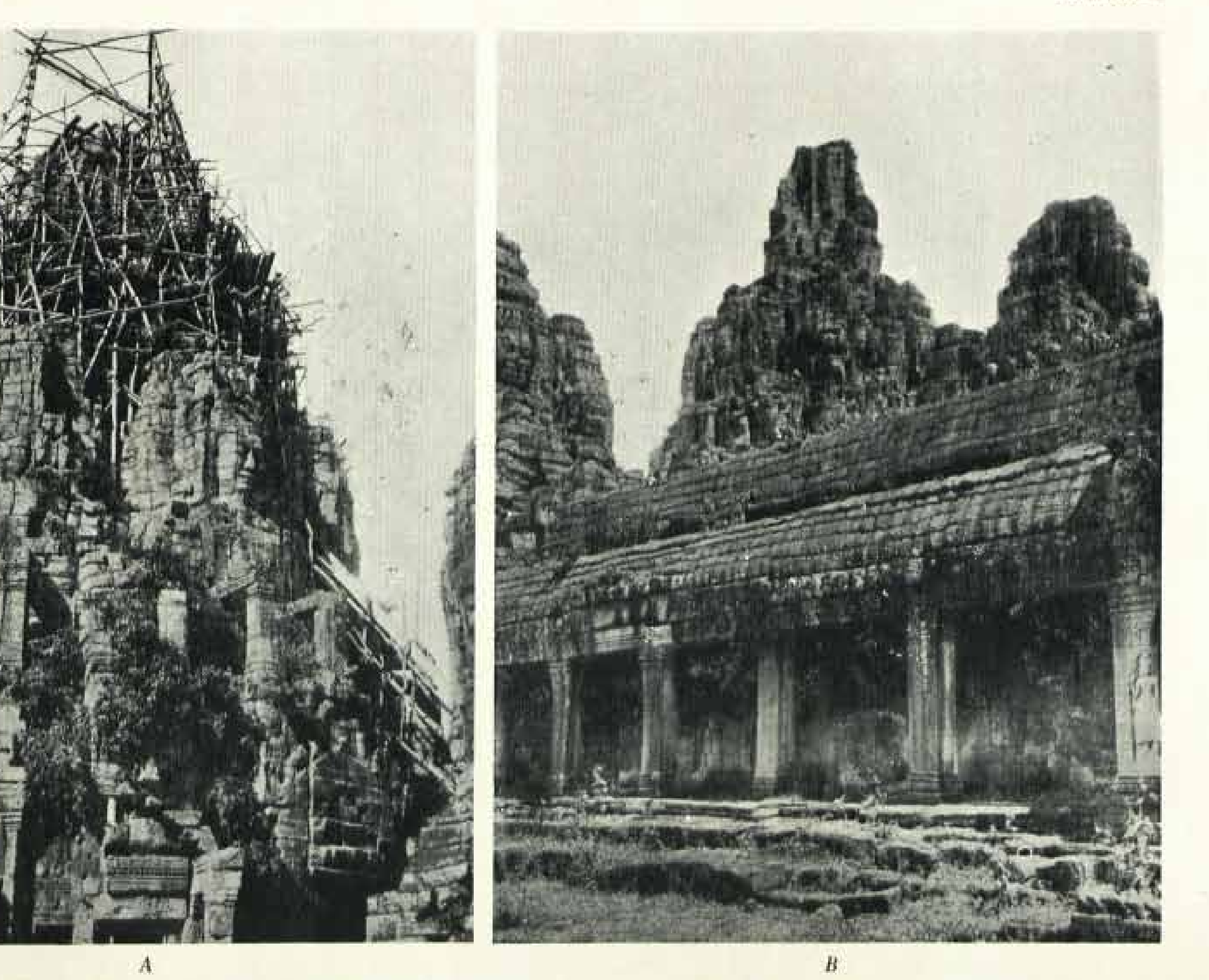
« Une ligne N.-S. à 500 m. à l'Est de la section N.-S. de la route entre Prè Rup et Mébǒn va jusqu'à la levée S. du Bàrày et descend davantage au Sud.

« *Bande 117-146*, du bout O. du Bàrày occidental bien à l'Est du Sraḥ Srăṅ.

« Le Pr. Mébǒn occidental est nettement relié par un canal O.-E. à Yaçodharapura, suivant la conception de la première ville d'Aṅkor proposée par M. GOLOUBEW ; il existe également une voie partant du Mébǒn vers le Sud et une autre vers l'Ouest, mais qui ne peuvent être suivies jusqu'aux levées S. et O. à cause de l'eau qui noie leurs traces. Pour la voie possible vers le Nord, rien ne l'accuse sur la feuille 123, et le terrain au Nord n'a pas été pris. Je n'aperçois pas les terrassements en H signalés dans le Bàrày partie O., mais il y a sans doute beaucoup trop d'eau.

« L'avenue O.-E. partant du Pr. Mébǒn vers l'Est se perd près d'Aṅkor Thoṃ sur les feuilles 99 et 100 ; sa direction l'amène au quart inférieur de la ville, à mi-chemin entre la porte O. et l'angle S.-O. des remparts, ce qui correspond au tracé de nos cartes. On voit cette avenue cesser quand elle atteint le fond E. du Bàrày comme si elle s'arrêtait à la levée O. de Yaçodharapura. Le Pr. Mébǒn occidental est au plus tôt du règne de Sūryavarman I. Cet étrange monument qui, en réalité, n'est qu'une enceinte à nombreuses portes autour d'un bassin dont l'édifice central a disparu, a dû remplacer une construction légère bien plus ancienne ; les voies d'accès qui y conduisaient qui semblent en creux furent sans doute des canaux qui permettaient d'atteindre le point central du Bàrày quand les eaux étaient trop basses dans la partie orientale.

« Le temple du Bǎkhèṅ est très net sur 132 avec une enceinte rectangulaire de



A *B*

BÀYON, tour centrale. — *A*, Vue du Nord-Ouest, travaux en cours. — *B*, Vue du Sud-Est (cf. p. 1117).

bassins-fossés dont l'axe est à 225 m. du centre du monument en direction S., à 375 à l'Ouest, à 600 à l'Est. De la colline part une avenue E.-O. vers l'Ouest qu'on peut suivre sur 1800 m., une autre vers l'Est sur plus de 1 km.; celle-ci passe entre 6 bassins, 4 petits et 2 grands, et peut-être 2 autres plus grands plus à l'Est. Il se peut qu'une seconde enceinte de bassins-fossés vienne se placer à l'Est, entourant ces bassins en prolongement de la première suivant le plan pratiqué dans ces périodes anciennes. Une avenue S. est possible sur 800 m. (f. 157 et 167).

« Une ligne E.-O. prolonge le bassin-fossé S. d'Aṅkor Thoṃ vers l'Est.

« Un angle bizarre sur la f. 138 au-dessous de Tà Prohm éveille l'idée de canaux abandonnés. Un canal bien net artificiel continue l'angle vers l'Est après s'être incliné S.-E.-E.; il prend la direction E. à l'aplomb de Bàt Čŭṃ; une piste le suit qui conduit à Čau Srĕi Vĭbŏl, V. Tràč ou V. Bantāy, comme on voudra l'appeler. Piste et canal passent au Nord de l'espace de rizières sur la f. 141, marqué par un rectangle de levées sur nos cartes au Sud un peu E. du Sraḥ Srăṅ; ce fut un grand bassin en rapport avec Bàt Čŭṃ et sur son axe O.-E. et nos cartes ne montrent pas cette relation.

« *Bande 147-152* : angle S.-O. du Bàrày occidental.

« La levée S. du Bàrày présente une série d'étranges redents en bastions vers le Sud. Le Pr. Ak Yoṃ paraît visible sur 149.

« *Bande 153-164* : au Sud d'Aṅkor Thoṃ.

« Le Pr. Kravȧn est très visible sur la f. 164. Le canal de vidange du bassin-fossé N. d'Aṅkor Vȧt est très net.

« *Bande 165-176* : sur Aṅkor Vȧt.

« La ligne de rizières entre levées effacées où nous voyons la trace de l'enceinte O. de Yaçodharapura à la suite du bord E. du Bàrày est très nette sur la f. 165.

« Une autre ligne, bien plus étroite sur la f. 161, paraît un écoulement du fossé O. d'Aṅkor Thoṃ en direction N.-S.

« J'ignore à quoi répond le grand *trapăṅ* en rectangle E.-O. dans l'angle N.-O. de l'axe E.-O. d'Aṅkor Vȧt et de la route de la porte S. d'Aṅkor Thoṃ, exactement marqué sur nos cartes.

« La f. 171 montre qu'Aṅkor Vȧt, comme tant d'autres monuments, a son axe E.-O. déplacé vers le Nord, donnant ainsi plus d'importance à la partie S.: le déplacement est de 1/37e de la largeur totale entre murs d'enceinte.

« Une ligne rigide N.-O. S.-E. file à 1 km. S.-O. du Pr. Kravȧn; elle rencontre la route du petit circuit à 1 km. au Nord de l'axe d'Aṅkor Vȧt et à 750 m. à l'Est de la rivière; on n'en voit pas la suite vers le Nord-Ouest. Prolongée en ce sens, elle atteint la rivière en face de l'avenue E.-O. du Phnoṃ Bȧkhèn; si on la continue vers le Sud-Est, il semble qu'on doive arriver à Lolei. Ce pourrait être l'ancienne jonction de Hariharālaya et de Yaçodharapura. Elle touche l'angle S.-O. d'un rectangle de levées E.-O. (250 m. × 150 m.) (f. 163); ce rectangle n'est pas marqué sur nos cartes; il serait sur la mienne sous le mot « circuit » de « petit circuit ».

« *Bande 177-184*, par Aṅkor Vȧt.

« Sur 177 et 178 les deux lignes d'eau N.-S. mentionnées précédemment se continuent clairement.

« *Bande 185-192*, Sud d'Aṅkor Vȧt.

« La ligne de rizières entre levées disparues se coude nettement vers l'Est sur la f. 185. L'exutoire supposé du bassin-fossé O. d'Aṅkor Thoṃ descend jusqu'à elle sur

la f. 187 et ne la dépasse pas au Sud. La ligne de rizières coudée est moins visible après l'angle S.-O. du bassin-fossé d'Aṅkor Vât, mais sa levée S. reprend plus nette jusqu'à la coupure de la route qui relie le Palace à Aṅkor Vât; peut-être se relève-t-elle vers le Nord au droit de l'angle S.-E. du bassin-fossé d'Aṅkor Vât.

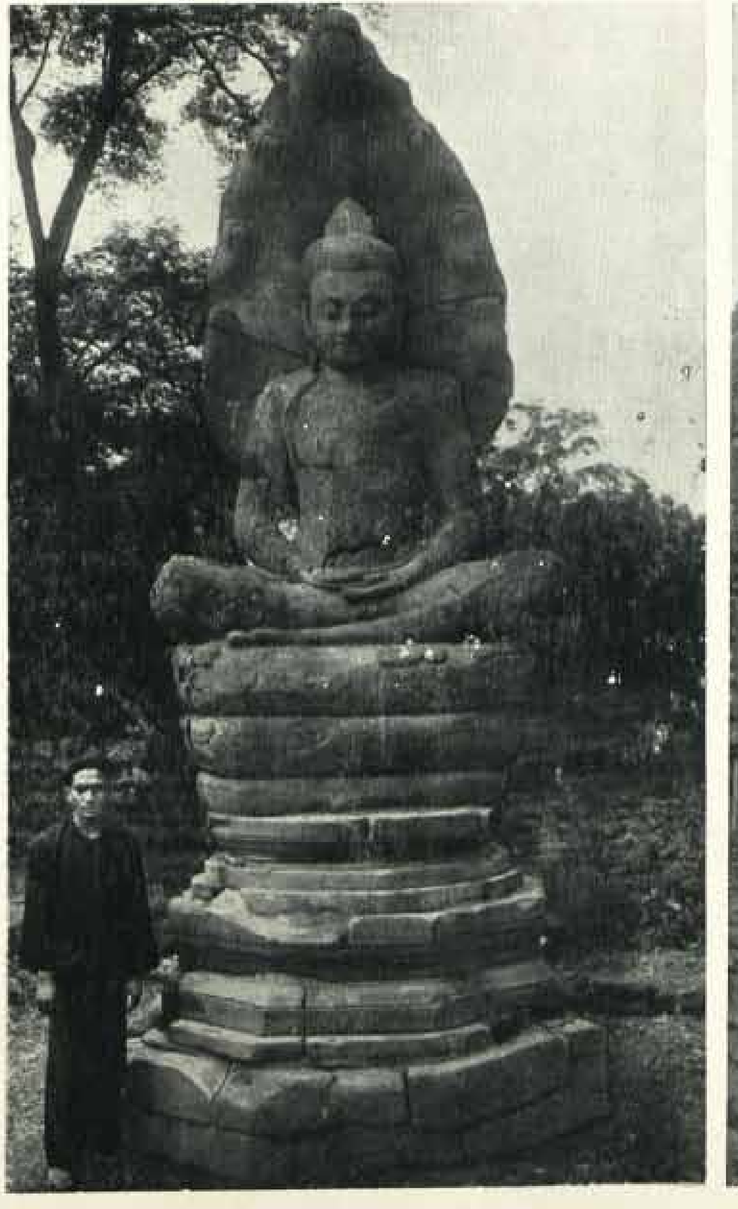
« Je crains fort que l'élargissement des levées qui prolongent la ceinture supposée de Yaçodharapura au delà de l'angle S.-E. du bassin-fossé d'Aṅkor Vât et le prolongement de la levée S. vers l'Est un peu S. ne soit une imagination de Buat et Ducret, erreur que j'ai eu le tort de répéter, ainsi d'ailleurs que la carte au 100.000°. Absolument rien sur le terrain ni à l'Ouest ni à l'Est de la rivière n'en éveille l'idée sur les f. 191 et 192.

« Rivière : la rivière qui descend du Nord décrit de nombreuses sinuosités (f. 10, 11 et 23) et les modère quand elle tourne à l'Ouest sur la f. 23, se rectifie sur 22 où elle passe sous notre pont N. et est alors presque rigoureusement E.-O., sauf des boucles sur 50, 20, 18 et 48 au Nord de l'ancien cours supposé artificiel qui reste visible. Elle se coude vers le Sud-Ouest sur 47 et est encore plus sinueuse que sur nos cartes, puis prend un cours N.-S. remarquablement rigide sur 46, 65 (pont), 91, 106, 136, 172 (pont), 184. Elle se coude S.-O.-O., à 300 m., au Sud de la berge S. du bassin-fossé S. d'Aṅkor Vât ; elle n'a plus ensuite la même rigidité que dans son cours parallèle au côté O. d'Aṅkor Thoṃ, mais sans être aussi sinueuse que dans son cours supérieur.

« Il semble qu'on sente une vague trace d'ancien cours vers le Sud-Est sur les f. 53 et 54. La rivière fait une boucle pour éviter le Spān Thma qui est sur son cours N.-S. momentanément abandonné et notre pont est sur cette boucle. »

Bàyon. — Un travail des plus importants et qui fait le plus grand honneur à M. G. Trouvé a été la reprise de la tour centrale du Bàyon. Quelques pierres tombées des superstructures au cours d'un orage, en juin 1932, faisaient craindre une ruine imminente que la déplorable construction de cet immense monument rendait particulièrement menaçante. Après l'établissement des échafaudages nécessaires, il fut reconnu que seules les quatre faces de l'intrados de la voûte intérieure, qui monte à une grande hauteur, étaient en bon état, mais que toutes les superstructures qui les entourent et s'y appuient, étaient dans l'état le plus précaire. Les tranches verticales dont elles sont constituées, sans liaison aucune entre leurs éléments ni même entre elles, présentaient dans les deux sens un dévers voisin du hors d'aplomb du centre de gravité : isolées, ces tranches n'auraient que l'équilibre d'un mur mince et mal monté. De plus, un certain nombre de blocs de leurs assises, que rien n'assemble, étaient fissurés et devaient tomber en poussière quand on les déplaça. La circulation qui existe derrière la ceinture des tours à visages, était encombrée de blocs tombés des parties hautes ou de terres accumulées par le vent, sur une hauteur qui atteint parfois trois mètres. Le problème se trouvait encore compliqué par l'exiguïté de la terrasse supérieure qui interdisait l'installation au pied de l'édifice central des assises déposées.

Pour éviter les frais considérables d'un échafaudage sur toute la hauteur de la tour, celui-ci dut être posé sur le sommet des édicules accolés au *pràsàt* médian, réduisant ainsi la hauteur de près de 25 m. ; mais ces tours elles-mêmes ne pouvaient inspirer aucune confiance en raison de leur déplorable construction. Aussi tout l'échafaudage fut-il installé sur des étais lancés de l'une à l'autre. Le travail a été conduit par deux, puis quatre équipes opérant aux extrémités d'un ou de deux axes



BÀYON. — Statue de Buddha trouvée dans une fosse du sanctuaire central (cf. p. 1117).

horizontaux. Au fur et à mesure de l'avancement du travail, les blocs descendus étaient entreposés sur les parties précédemment consolidées, ou étendus sur les forts planchers de l'échafaudage d'une façon régulière et équilibrée. Les blocs ont été remontés, scellés entre eux et avec ceux de la voûte solide, après qu'on eut opéré pour celle-ci les resserrements nécessaires. Les blocs retrouvés dans le couloir circulaire, dont la place put être identifiée, y furent remis avec une marque apparente ; les autres furent laissés au point de découverte. Le couronnement circulaire dont les joints sont, comme d'habitude rayonnants, a été descendu par tranches horizontales, reconstitué sur les planchers et reposé avec les reprises et les scellements nécessaires (pl. XXXIV).

Pour renforcer la consolidation du sommet de la tour, on a placé intérieurement un chaînage composé de cinq armatures en barres de fer de o m.025 de diamètre, scellées dans l'intrados, deux dans chaque sens. Ces armatures sont situées tous les deux mètres, et, pour achever la rigidité de l'ensemble, des crochets en fer ont été scellés dans les angles de la voûte reliant entre elles les surfaces d'intrados. Peut-être la même destination avait-elle été donnée par les constructeurs du Bàyon aux pièces de bois qui traversent le vide à l'intérieur de la voûte et qu'on peut voir encore en place.

Ce travail de consolidation du sommet de la tour du Bàyon fut suivi d'un sondage à l'intérieur du sanctuaire central dans la cavité autrefois béante et que COMMAILLE avait fait reboucher par mesure de précaution pour éviter des accidents. Les déblais qui furent extraits de ce puits, sans doute creusé par des chercheurs de trésors, contenaient des fragments d'une statue en grès d'un assez gros volume qui, réunis ensemble, ont permis de reconstituer un énorme buddha assis sur le nāga et reposant lui-même sur un double socle. On a pu descendre jusqu'à 14 mètres de profondeur à l'intérieur du puits en prenant soin de coffrer et d'étayer au fur et à mesure : arrivé à cette cote, il a fallu cesser les recherches à cause de la nappe d'eau qui est apparue. Il est curieux de noter que la nappe d'eau qui avait été trouvée à 11 mètres de profondeur dans le sondage du puits situé dans la galerie II Nord-Est, exécuté en juin 1920, correspondait à peu de chose près au même niveau.

A l'intérieur du sanctuaire central trois sondages horizontaux furent effectués à 12 m. 50 de profondeur qui ont permis de repérer les bords de l'ancienne fosse ménagée par les Khmèrs à l'intérieur du monument. Au cours des fouilles, indépendamment des morceaux de la grande statue de buddha et des pierres du socle, on a retrouvé à un niveau plus bas des fragments de sculptures, bas-reliefs, trois fragments de tuiles, des balustres, des morceaux de bois et une feuille d'or assez détériorée mesurant o m. 064 sur o m. 08. Enfin à 12 m. 50 de profondeur on trouva encore deux blocs de grès appartenant à l'assise supérieure du socle du grand buddha, une petite tête de buddha dont le corps était à l'entrée Ouest de la salle et enfin les deux pouces des mains du grand buddha.

Le Buddha put être reconstitué provisoirement, en attendant un emplacement définitif, dans la courette Ouest entre les enceintes I et II. Il mesure 3 m. 60 de hauteur sans son socle et 4 m. 75 avec socle. C'est une des plus belles pièces de sculptures qu'on ait jamais trouvées au Cambodge, et elle a le mérite, assez rare, d'avoir une origine connue, puisqu'il y a tout lieu de présumer qu'elle était l'idole primitive du Bàyon qu'abritait la tour centrale (pl. XXXV).

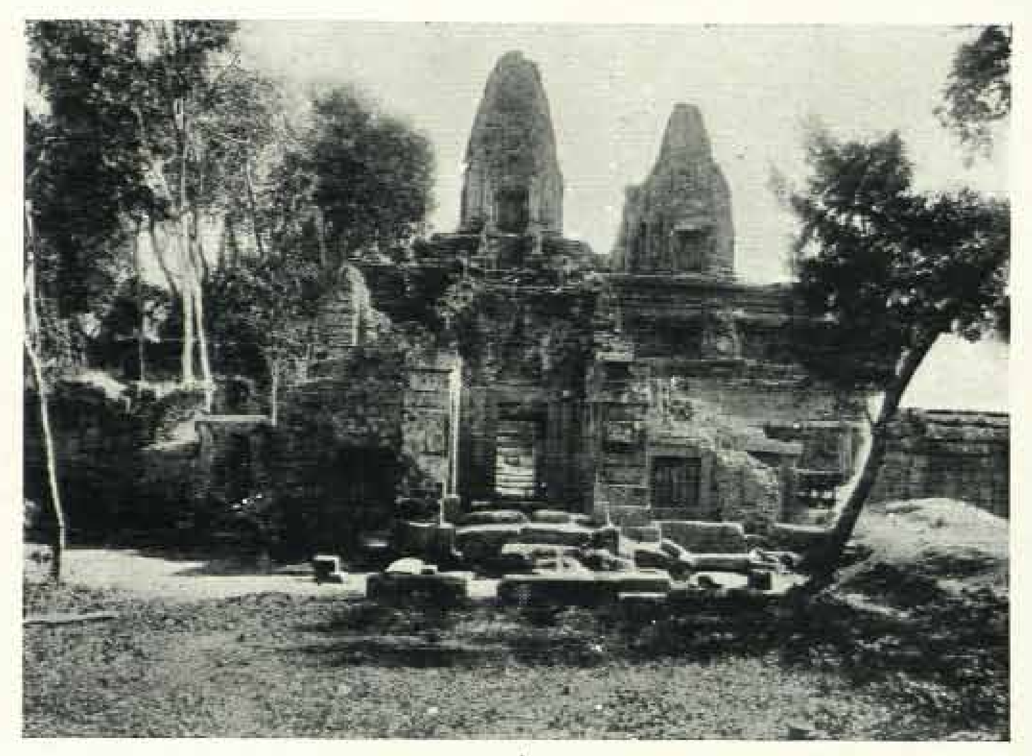
Phimānàkàs. — On a déposé, puis remis en place, après nettoyage et enlèvement des terres accumulées dans les joints, les pierres du soubassement du sanctuaire central, dans les angles Sud-Est et Sud-Ouest. Une souche d'arbre qui avait disloqué la maçonnerie a été enlevée. Quelques scellements et ancrages ont permis de donner à la maçonnerie refaite une solidité durable.

Prè Rup. — Les travaux ont continué par le dégagement des constructions situées à l'intérieur des première et deuxième enceintes, au Sud-Est et au Sud de la pyramide centrale, c'est-à-dire : les gopura Sud (B''') et G³ des enceintes I et II (Lajonquière, *Inv.*, vol. III, p. 213, fig. 67) ; — la salle longue E² située à l'intérieur de l'enceinte I, le long du mur Est de ladite clôture ; — la salle longue située à l'intérieur de l'enceinte II, le long du mur Sud de la première enceinte, dans le prolongement de la salle dégagée pendant le 2ᵉ semestre 1932 ; — les deux salles longues, terminées aux extrémités par deux petites salles ouvertes sur l'intérieur, à l'Est et à l'Ouest du gopura I Sud. Les piliers en grès de ces porches d'entrée au centre des façades Nord de ces bâtiments ont été, soit redressés, soit remis en place et consolidés quand ils étaient tombés. La plupart des blocs de la corniche qui s'était écroulée ont été remontés à leur ancienne place. Les piédroits des portes d'entrée ainsi que ceux des portes situées entre le corps central et les petites salles extrêmes ont été également remis en place. Les ouvertures en façades de ces salles extrêmes, composées de piliers en grès, ont été plus ou moins reconstitués, suivant l'état où furent trouvés ces piliers. De nombreux blocs tombés près de ces porches ont été remontés sur les murs. On a également remonté plusieurs blocs du mur d'enceinte I près de l'angle Sud-Est.

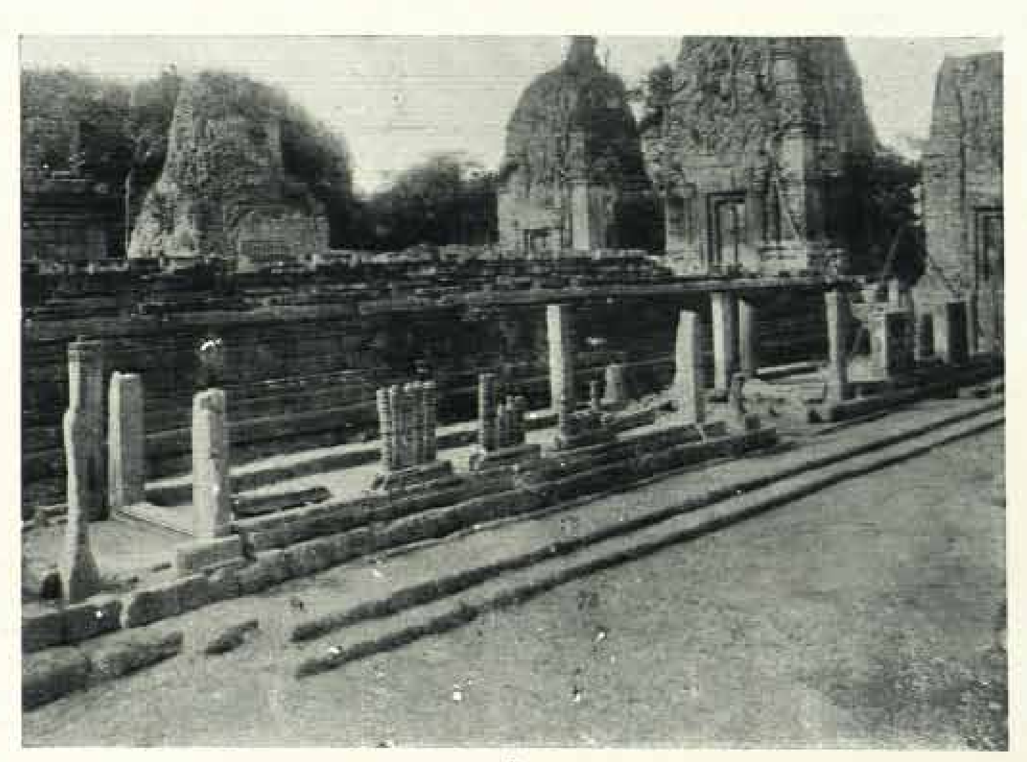
On a enlevé les déblais rejetés au bas de l'escalier Sud de la pyramide centrale lors du dégagement de la partie supérieure : on a trouvé au cours de ce travail plusieurs morceaux de statues en grès, des fragments d'un piédestal important et ceux du lion qui se dressait sur le socle d'échiffre Ouest de l'escalier Sud. On a également trouvé de petites poteries communes contenant des débris d'os calcinés.

On a commencé ensuite le dégagement de la salle en longueur située au Sud du gopura I Ouest, à l'intérieur de cette même enceinte. Cette salle avait son mur de façade Est en latérite complètement renversé à l'intérieur. Il est à noter que les pierres de ce mur renversé ne reposaient pas sur le dallage même de ce bâtiment, mais sur une couche de terre d'une épaisseur moyenne de 0 m. 60. En enlevant ces terres, on a trouvé sur le dallage en brique mis au jour des débris de poteries, des rouleaux de peṣaṇī et plusieurs tuiles ou débris de tuiles à couverte blanche. La chute de la toiture en charpente a donc dû précéder la chute du mur de façade d'un temps assez long, à en juger par le remblai qui s'est formé entre les deux époques. On a pu remonter le mur ainsi renversé assises par assises : deux fenêtres avec cadre en grès et barreaux ronds également en grès ont été remises à leur place primitive dans le dit mur reconstruit.

On a redressé également les montants des portes intérieures. Concurremment avec ce travail, on a dégagé dans l'enceinte Sud II toute la cour intérieure entre les gopuras I et II Sud et l'angle Sud-Ouest du mur d'enceinte (pl. XXXVI). On a trouvé, entre le mur Nord du bâtiment en longueur longeant le mur d'enceinte I (omis sur le plan Lajonquière, III, fig. 67) et la base du dit mur d'enceinte, de nombreuses poteries de dimensions et formes très variées. Comme ces poteries contenaient des dé-



A



B

Prè Rup. — *A*, Vue Sud du gopura Sud de la 2e enceinte. — *B*, Intérieur de la 2e enceinte. Après les travaux de dégagement (cf. p. 1118).

bris d'ossements calcinés, on peut supposer qu'il y avait là un lieu funéraire qui d'ailleurs ne peut remonter très loin, vu le peu d'ancienneté de certaines pièces. Ce dépôt, bien mieux que le pseudo-sarcophage de la façade Est, justifie le mot de cimetière appliqué par les indigènes à ce temple.

On a abattu tous les arbres qui se trouvaient dans cette cour et dont la solidité aurait été très compromise par l'enlèvement des terres : les terres et déblais sont transportés au moyen du Decauville par une brèche du mur d'enceinte extérieur en dehors et à l'Ouest du monument.

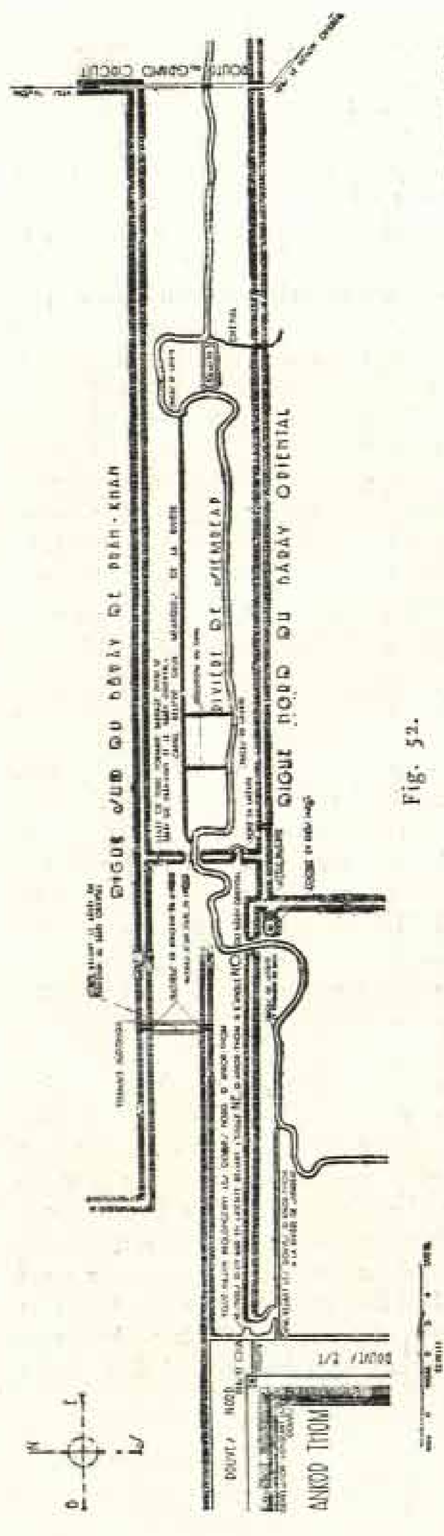
Des recherches ont été faites à l'Est de l'entrée principale du temple pour retrouver la continuation de la chaussée d'accès dallée en latérite et les bornes en grès qui jalonnaient jadis cette chaussée. On a retrouvé trois bornes complètes et neuf bases encore en place : en enlevant la terre, on a découvert tout près de la route 66 qui passe là, un dallage en briques sur lequel étaient des débris de tuiles : on se trouve peut-être en présence de l'emplacement d'un ancien gopura relié au gopura II Est par une chaussée en latérite de 4 m. 50 de largeur. La route actuelle coupe cette chaussée assez malencontreusement. A l'Est de la plate-forme en briques on a retrouvé un dallage en latérite de 4 m. 00 × 2 m. 00 : au Nord-Est de cette petite terrasse on a exhumé un lion semblable à ceux placés devant le gopura II Est. Un projet de modification du tracé de la route 66 qui passe beaucoup trop près de l'entrée principale du temple a été proposé au service des Travaux publics.

Terrasse bouddhique inédite. — En allant repérer la terresse bouddhique F (1), à l'intérieur d'Aṅkor Thoṃ, M. Trouvé a découvert, à 50 mètres au Sud de cet ouvrage, d'autres vestiges ayant appartenu à une ancienne terrasse bouddhique. Parmi quelques blocs de grès à moitié enterrés, il y avait un petit piédestal circulaire, assez grossier, et une borne sculptée qui ont été ramenés au dépôt. Cette dernière est un prisme de section rectangulaire, couronné par uue voûte d'arête butée par des frontons sur les quatre faces. Le dessin des tuiles est indiquée sur la voûte et le faîtage recevait une série d'épis disparus actuellement. Sur une des grandes faces se trouve un personnage accroupi, non achevé. Sur l'autre, il n'y a qu'une simple niche. Les parois verticales de la borne sont curieuses et le décor semble représenter des vagues et poissons.

Yaçodharapura I. — Les recherches sur la première ville d'Aṅkor, conduites par M. V. Goloubew, commencent à donner des résultats appréciables. Au pied même du Phnoṃ Bàkhèṅ dont trois escaliers sur quatre ont été retrouvés, se dégagent les traces nettes d'une enceinte, fossés, levées de terre et gopura axés ; celui de l'Est a montré ses fondations sous les maçonneries d'une terrasse de basse époque qui recouvrait les dernières marches de l'escalier. D'autres vestiges, encore difficiles à interpréter, se reconnaissent entre cette enceinte centrale et la double levée qui forme l'angle S.-O., seule partie de la vieille ville qui n'ait pas disparu dans les remaniements des nouvelles et surtout dans la construction d'Aṅkor Thoṃ sous Jayavarman VII ; ce groupe de levées semble correspondre au bord E. du Bàrày

---

(1) *BEFEO.*, XVIII, n° 8, p. 27 et plan I.


Fig. 52.

Occidental où vient finir une chaussée que le levé d'avion indique comme conduisant du premier îlot central à la vieille ville ; il ne se continue plus ensuite entre ce bord et Aṅkor Thoṃ.

Chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ. — M. TROUVÉ a poursuivi autour d'Aṅkor Thoṃ ses recherches motivées par la découverte en 1932 de levées de terre et d'anciens canaux semblant appartenir à un système hydraulique encore ignoré. Voici des extraits de ses rapports :

« *Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au coin Nord-Ouest du Bàrày Oriental* (1). — Ce mur et la levée de terre qui l'accompagne (vestiges signalés l'année dernière) ont été démolis et coupés pour laisser passer la rivière de Siem Rāp. Des travaux de recherches et de fouilles, exécutés à l'Est de la rivière, ont fait connaître que la levée de terre arrive à quelques mètres au Nord de l'angle Nord-Ouest du Bàrày, se retourne à 90° pour venir buter contre le bassin, tandis que les fondations du mur s'arrêtent brusquement, dans l'alignement Nord-Sud de l'abri à stèle de cet angle.

« *Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàrày Oriental* (2). — D'autres recherches, faites au Nord et au Nord-Ouest du Bàrày ont amené la découverte d'anciens vestiges : édicule, levées de terre, pont, bassin, canaux, etc., à savoir :

« a) *L'adduction d'eau du Bàrày de Práḥ Khǎn.* — Comme je l'ai signalé l'année dernière, un fossé-bassin, dont on perd les traces vers la rivière de Siem Rāp, longe le mur reliant l'angle Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au Bàrày Oriental. Or, au Nord-Ouest de ce dernier, j'ai trouvé les traces d'un canal faisant communiquer ce fossé-bassin avec le Bàrày de Práḥ Khǎn. En suivant son cours, on

(1) Voir fig. 52.
(2) *Ibid.*

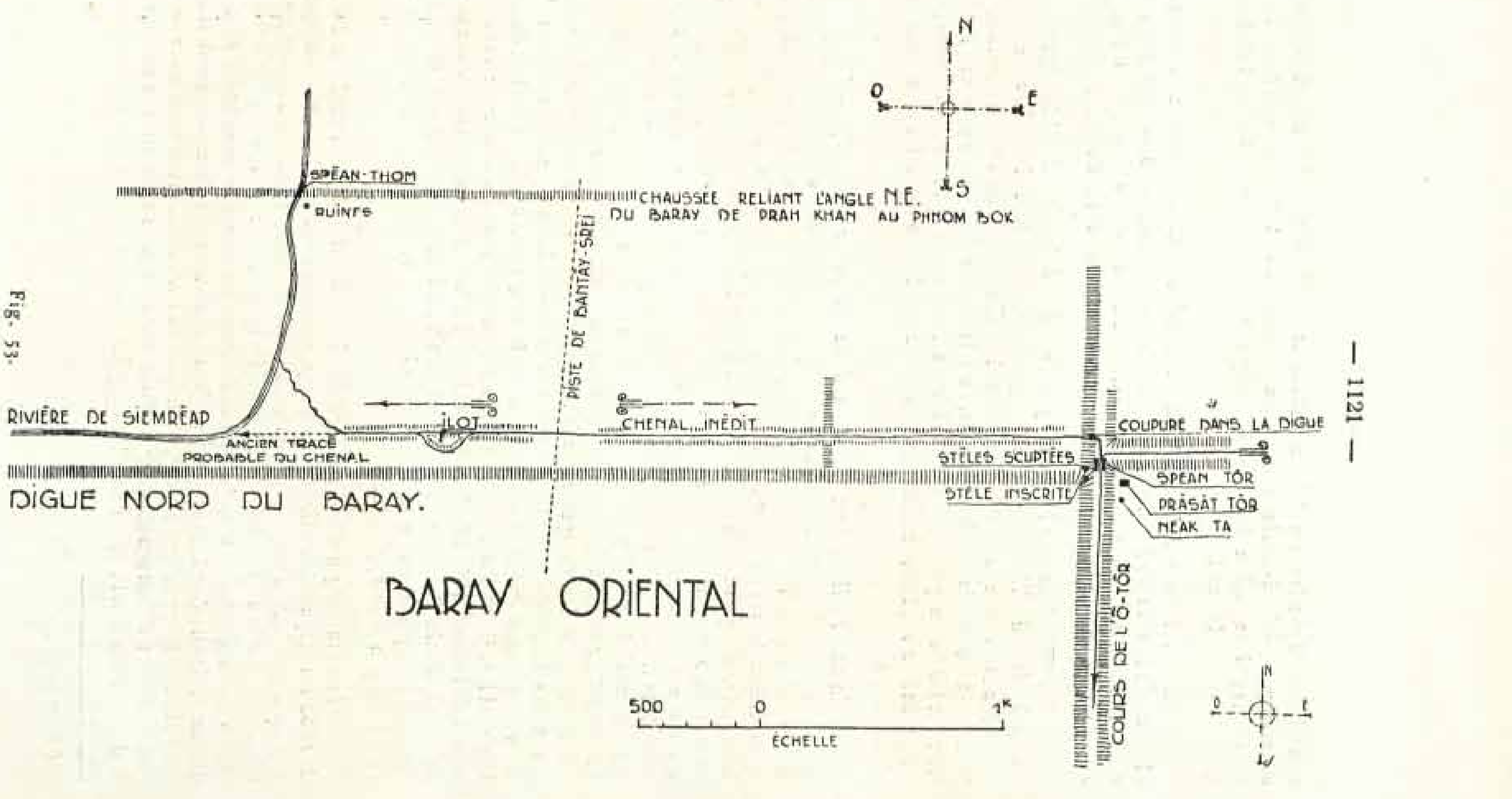

N
O
E
S
SPÉAN-THOM
RUINES
CHAUSSÉE RELIANT L'ANGLE N.E.
DU BARAY DE PRAH KHAN AU PHNOM BOK
PISTE DE BANTÃY-SREI
RIVIÈRE DE SIEMRÉAP
ANCIEN TRACÉ
PROBABLE DU CHENAL
ÎLOT
CHENAL INÉDIT
COUPURE DANS LA DIGUE
STÈLES SCUPTÉES
STÈLE INSCRITE
SPÉAN TÔR
PRÀSÀT TÔR
NÉAK TA
DIGUE NORD DU BARAY.
BARAY ORIENTAL
COURS DE L'Ô-TÔR
500
0
1K
ÉCHELLE

Fig. 53.

aperçoit une dépression, encadrée par deux légères levées de terre latérales. A l'endroit où les digues du fossé-bassin et du Bàrày sont coupées, on trouve de nombreux blocs de latérite qui ne peuvent être que les vestiges de deux ponceaux, en latérite, sous lesquels passait le canal.

« b) *Un édicule en grès*, ruiné actuellement, existe à une cinquantaine de mètres, à l'Ouest de la stèle de l'angle Nord-Ouest du Bàrày Oriental. Il reposait sur une vaste plate-forme en grès et latérite et devait être couvert d'une construction légère en tuiles dont on a retrouvé quelques fragments au cours des fouilles.

« c) *Une levée de terre reliant la digue Nord du Bàrày Oriental à la digue Sud du Bàrày de Práḥ Khẵn.* — Entre la digue Nord du Bàrày et la rivière de Siem Rāp, cette levée traverse une dépression sur laquelle un pont en latérite (également inédit) a été jeté. Elle continue, ensuite, vers le Nord, et à sa rencontre avec la rivière, on trouve un grand nombre de blocs de latérite, sur la berge Nord, dont plusieurs, encore en place, semblent avoir appartenu à l'ancienne culée d'un pont ou d'un barrage.

« d) *Un canal reliant deux méandres de la rivière de Siem Rāp.* — Entre les digues du Bàrày Oriental et de celui de Práḥ Khẵn, à l'Ouest du grand circuit (route Mébôn Oriental — Tà Sòm) il existe deux grands méandres rompant le cours rectiligne de la rivière. Au milieu de celui qui se trouve le plus près de l'angle Nord-Ouest du Bàrày oriental, passe la levée de terre décrite en *b*. Entre les extrémités de l'autre, dans le prolongement de la rivière, se trouve un bassin, entouré d'une petite diguette, ayant une forme à peu près rectangulaire, très allongée. Peut-être est-ce l'ancien tracé de la rivière qui aurait été détournée après coup. Les deux méandres sont reliés par un canal dérivatif, parallèle aux digues des Bàrày et possédant deux déviations perpendiculaires, qui se jettent dans la rivière, entre ses extrémités. Ce canal aboutit, d'une part près des vestiges en latérite rencontrés sur la berge Nord de la rivière (anciennes traces de culée ?), d'autre part en amont de quelques blocs de latérite, trouvés également sur la même berge Nord. Il en reste très peu, mais, étant donné leur position, il est probable que ces pierres sont les restes d'un ancien barrage qui alimentait le canal dérivatif. Un autre petit canal existe au Sud de la rivière, non loin du grand circuit. J'ai l'impression que ce dernier, traversant la digue Nord du Bàrày Oriental (complètement évasée à cet endroit) est de basse époque et a dû être exécuté par les indigènes, pour leurs cultures.

« e) *Un canal longeant la digue Nord du Bàrày Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp* (¹). — A l'endroit où la rivière de Siem Rāp est déviée brusquement de son cours, au Nord du Bàrày, je n'ai rencontré aucune dépression sur la rive Sud de cette rivière, indiquant l'amorce de son ancien cours à travers le Bàrày. Par contre, j'ai noté l'existence d'un chenal longeant la digue Nord du Bàrày, depuis l'angle Nord-Est jusqu'à la déviation de la rivière. Ce chenal, situé généralement à 150 mètres environ, de la levée de terre Nord, est encaissé entre deux petites diguettes, peu visibles par endroits, surtout vers la piste actuelle de Bantãy Srĕi où se trouverait, il me semble, un point haut. Vers ses extrémités, son lit se

(¹) Voir fig. 53.

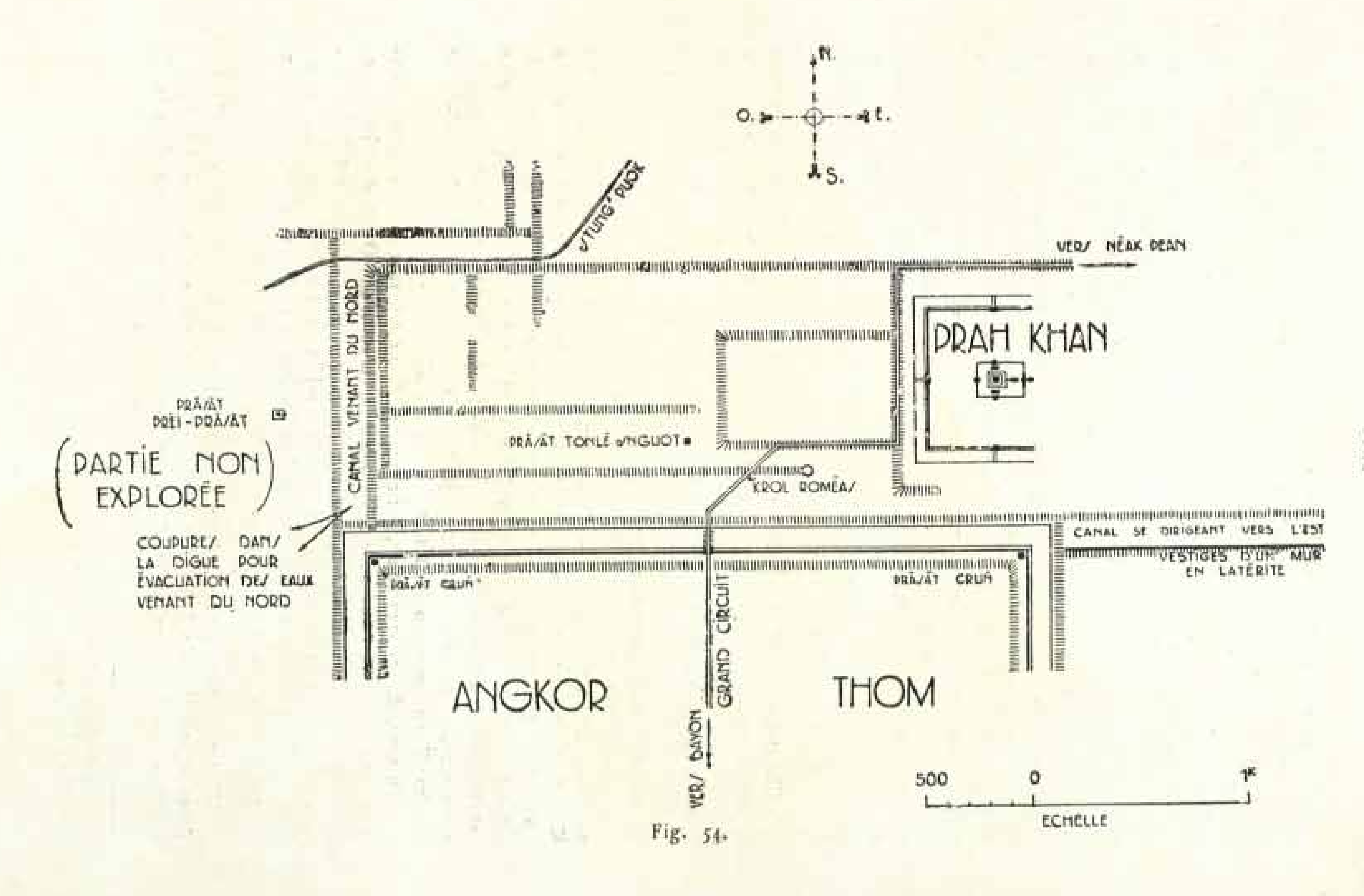

N.
O.
E.
S.
STUNG PUOK
VERS NÉAK PEAN
PRAH KHAN
PRÀSÀT PREI-PRÀSÀT
(PARTIE NON EXPLORÉE)
CANAL VENANT DU NORD
COUPURES DANS LA DIGUE POUR ÉVACUATION DES EAUX VENANT DU NORD
PRÀSÀT TONLÉ SNGUOT
KROL ROMÉAS
CANAL SE DIRIGEANT VERS L'EST
VESTIGES D'UN MUR EN LATÉRITE
PRÀSÀT CRUN
PRÀSÀT CRUN
GRAND CIRCUIT
VERS BAYON
ANGKOR THOM
500
0
1K
ECHELLE

Fig. 54.

creuse et les eaux semblent suivre deux directions, l'une vers la rivière, l'autre vers l'Est. Vers la rivière, le chenal se rétrécit et s'y jette par un boyau profond et sinueux. De l'autre côté, les eaux devaient traverser une mince coupure dans la digue prolongeant la levée de terre Est du Bàrày, pour aller se jeter dans l'Ó Tôr au Nord du Spân Tôr.

« La coupure et le boyau par lesquels les eaux du chenal s'écoulent ne me semblent pas être de l'époque de ce dernier. La première a dû être réduite, après coup, pour permettre un passage facile sur la digue. D'autre part, la façon dont aboutit le chenal dans la rivière, n'est pas normale ; son lit a dû être bouché et devait, auparavant, aboutir directement dans la rivière.

« En tout cas, une chose certaine, c'est que le Bàrày Oriental est protégé contre les eaux de ruissellement. Celles-ci sont canalisées, au Nord, par le chenal décrit ci-dessus, et par la rivière de Siem Rãp ; à l'Ouest, par ce même cours d'eau ; à l'Est, par l'Ó Tôr, canal construit par les Khmèrs, longeant, lui aussi, la digue Est du bassin. Il n'y aurait donc eu que la partie Sud de cette immense pièce d'eau qui n'aurait pas été défendue contre les eaux de surface. Mais on sait que la dénivellation générale du terrain, dans les environs d'Aṅkor, accuse une pente du Nord au Sud et que toutes les eaux se dirigent vers le Tonlé Sàp. Donc, il n'y avait aucune raison d'exécuter un canal recueillant les eaux de ruissellement au Sud du Bàrày.

« *Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ* (1). — Les levées de terre formant rives intérieures et extérieures des douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ se prolongent vers le Nord et forment une dépression identique à ce fossé-bassin. Arrivées au Stïṅ Pûok, elles bifurquent vers l'Est sur 800 mètres environ, puis, de nouveau, reprennent leur direction première. Vers cet endroit, je les ai suivies sur une cinquantaine de mètres ; après, je ne sais où elles vont.

« La dépression est peu visible au Nord, mais s'accentue vers le Sud, pour arriver au niveau des douves. Ne serait-ce pas un ancien canal de dérivation, exécuté par les Khmèrs, pour envoyer les eaux de ruissellement dans les fossés-bassins de la Ville Royale ? Dans ce cas, je ne vois pas pourquoi son cours aurait été interrompu par la rive extérieure Nord des douves et par la levée qui le traverse à l'endroit où il bifurque vers le Nord, près du Stïṅ Pûok. Il est vrai que ces barrages ont pu être exécutés, après coup, à l'époque où furent coupées les levées de terre, à l'angle Nord-Ouest d'Aṅkor Thoṃ, pour écouler les eaux de ce chenal.

« Au cours de ces recherches, j'ai rencontré d'autres ouvrages khmèrs, non moins intéressants. La rive Sud du chenal (pendant le parcours Est-Ouest de celui-ci), se prolonge vers l'Est et aboutit à l'angle Nord-Ouest de la digue entourant Práḥ Khằn. En outre, une chaussée part de Kròl Romãs et rejoint la rive Est du chenal, non loin d'Aṅkor Thoṃ. Une autre, passant au Nord du Pràsàt Tonlé Sṅuot, se trouve dans l'alignement du Pràsàt Prei Pràsàt ; elle cesse entre ces ruines et le chenal.

« *Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ* (2). — Le coin Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ est relié au coin Sud-Ouest de Tà Prohm par une levée de terre. A l'angle de la Ville royale, elle part de la rive extérieure des douves Est, à une vingtaine de

(1) Voir fig. 54.
(2) Voir fig. 55.

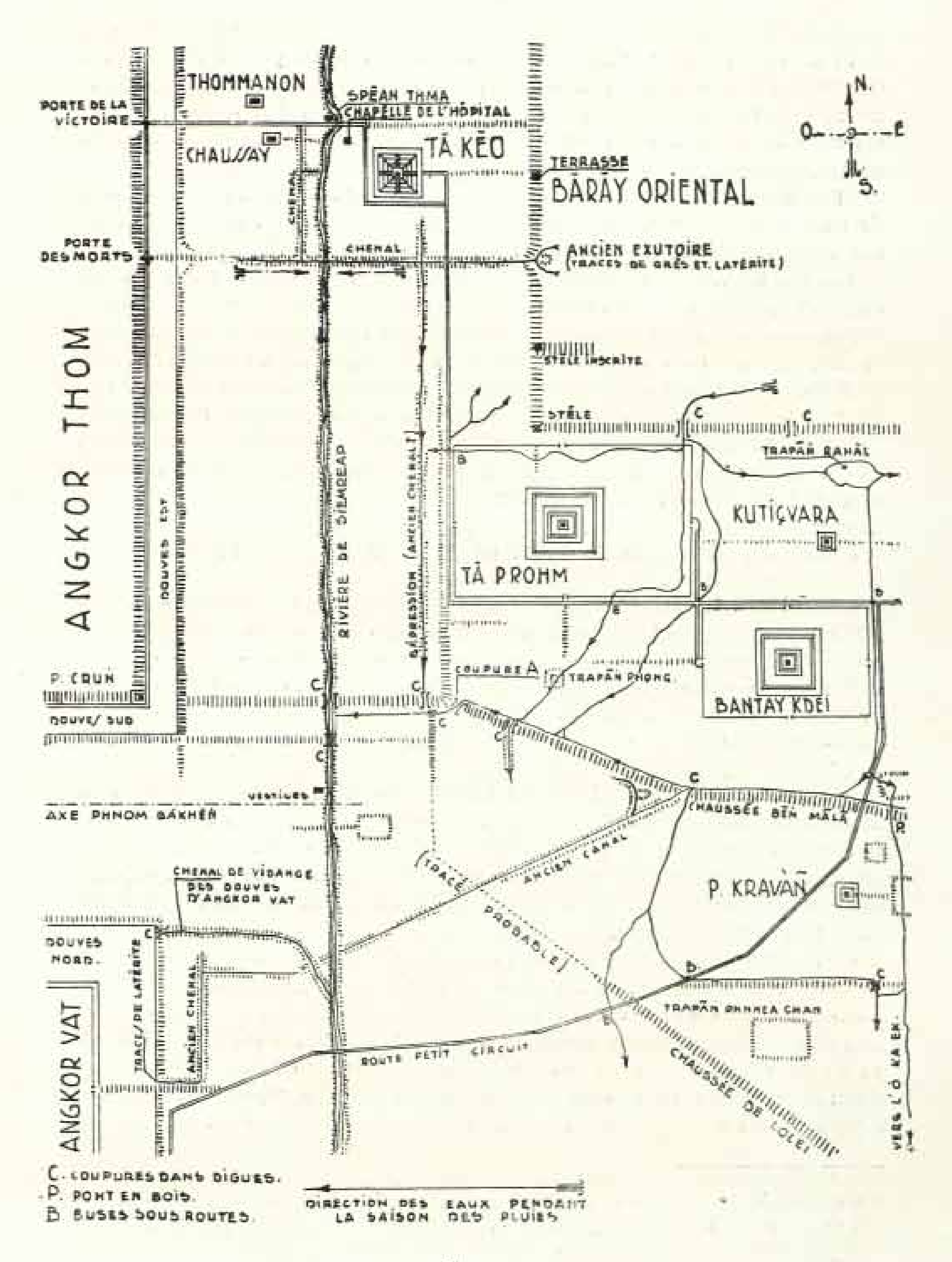

THOMMANON
PORTE DE LA VICTOIRE
SPÊAN THMA
CHAPELLE DE L'HÔPITAL
CHAUSSAY
TĀ KÊO
TERRASSE
BĀRAY ORIENTAL
N.
O
E
S.
PORTE DES MORTS
CHENAL
ANCIEN EXUTOIRE (TRACES DE GRÈS ET LATÉRITE)
STÈLE INSCRITE
STÈLE
ANGKOR THOM
DOUVES EST
RIVIÈRE DE SIEMREAP
DÉPRESSION (ANCIEN CHENAL)
TRAPĀN RAHĀL
KUTIÇVARA
TĀ PROHM
BANTAY KDEI
P. CRUN
DOUVES SUD
COUPURE A
TRAPĀN PHONG
VESTIGES
AXE PHNOM BAKHÊN
CHAUSSÉE BÊN MĀLĀ
TRACÉ PROBABLE
ANCIEN CANAL
CHENAL DE VIDANGE DES DOUVES D'ANGKOR VAT
DOUVES NORD.
P. KRAVAN
ANGKOR VAT
TRACES DE LATÉRITE
ANCIEN CHENAL
ROUTE PETIT CIRCUIT
TRAPĀN CHHNEA CHAR
CHAUSSÉE DE LOLEI
VERS L'Ô KA EK
C. COUPURES DANS DIGUES.
P. PONT EN BOIS.
B. BUSES SOUS ROUTES.
DIRECTION DES EAUX PENDANT LA SAISON DES PLUIES

Fig. 55.

mètres au Nord du Pràsàt Čruṅ, dans une direction Est-Ouest, et bute contre l'autre partie de digue, perpendiculaire, venant de Tà Prohm. Un petit chenal longe le versant Sud du premier tronçon de levée ; il vient de l'Est pour se déverser dans la rivière de Siem Rāp. Cette levée de terre est reliée à la chaussée de Bĕṅ Mālā par une autre digue qui rencontre cette dernière au Sud-Ouest de Bantāy Kdĕi. A cet endroit, les levées sont évasées et peu distinctes. Un peu plus loin, part un ancien canal, asséché actuellement, bordé de deux diguettes, qui se dirige vers Aṅkor Vàt. En cherchant à le suivre, j'ai perdu plusieurs fois ses traces dans la brousse. Il est coupé par la rivière de Siem Rāp et par le petit chenal de vidange d'Aṅkor Vàt.

« La rive extérieure des douves Sud d'Aṅkor Thoṃ se prolonge vers l'Est par une autre digue. A une centaine de mètres à l'Est de la rivière de Siem Rāp, son tracé qui ne se reconnait plus guère, devait aboutir à une autre levée de terre, perpendiculaire, venant, il me semble, de la chaussée de Bĕṅ Mālā et disparaissant, à son tour, au Sud du petit chenal désigné ci-dessus, à 100 mètres (approximativement) du coin de la digue joignant l'ancienne ville à Tà Prohm. A sa rencontre avec la chaussée de Bĕṅ Mālā, le tracé est incertain, et j'ai l'impression qu'il devait obliquer pour rejoindre la voie khmère reliant Aṅkor Thoṃ au groupe « Lolei-Bàkoṅ-Práḥ Kô », voie de communication facile à repérer au kilomètre 13 du grand circuit, au Sud de Pràsàt Kravàñ.

« (Au cours de ces recherches, j'ai noté l'existence de plusieurs sraḥ, trapāṅ, levées de terre, tertres, indiqués sur le croquis.)

« Une dépression existe entre les deux levées de terre. Partant de l'angle Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, elle prolonge les douves Sud de la ville jusqu'à la rivière de Siem Rāp. A l'Est du cours d'eau, elle semble se confondre avec les terrains avoisinants.

« On constatera que cette dépression est identique à celles que j'ai découvertes au Nord-Est et au Nord-Ouest de la ville royale. Il y avait donc un véritable réseau de canaux et de levées de terre tout autour d'Aṅkor Thoṃ.

« *Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thoṃ* (1). — La chaussée qui joint la digue Est du Bàrày Occidental à la porte Ouest d'Aṅkor Thoṃ, se poursuit à l'intérieur du Bàrày par une petite diguette qui se perd à l'Est du Phum Kŭk Thnòt. Peut-être sont-ce les traces de l'ancienne voie khmère passant non loin du Phnoṃ Srŏk et se dirigeant vers Svày Ček (2). Cette chaussée aurait été coupée ensuite lors de la construction du Bàrày Occidental.

« Une autre petite diguette existe à l'intérieur de l'immense bassin. Parallèle à la levée de terre Est du Bàrày, elle part de la digue Nord (à 500 m. environ de l'angle Nord-Est) pour se perdre vers le Phum Bàrày.

« La levée de terre Est du Bàrày Occidental se prolonge vers le Nord (3). Elle est traversée par le Stĭṅ Pŭok. Je l'ai suivi sur 400 mètres environ, au Nord de ce cours d'eau, mais j'ai dû abandonner la recherche, la forêt devenant trop épaisse. Une autre digue lui est parallèle ; elle part du Bàrày et va vers le Nord, je ne sais où.

(1) Voir fig. 55.

(2) « Chaussée dont le tracé schématique est indiqué sur la carte archéologique de l'ancien Cambodge, dressée par M. Lunet de Lajonquière. »

(3) « Chaussée indiquée sur la même carte archéologique ; mais par erreur M. Lunet de Lajonquière la fait bifurquer dans la direction Est-Ouest, au Nord d'Aṅkor Thoṃ. »

« Comme je le dis plus haut, une dépression bordée de deux immenses levées de terre prolonge les douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ vers le Nord. Sur sa rive Ouest, près de l'angle Nord-Ouest de la ville royale se trouve une coupure A d'où s'échappent les eaux de ruissellement. J'ai recherché la direction qu'elles prenaient. Elles sont canalisées entre deux diguettes formant chenal, et se dirigent, soit vers l'Ouest, soit vers le Sud. Le premier chenal suit le tracé indiqué sur la figure 52, traverse la levée de terre prolongeant la digue Est du Bàrày Occidental et poursuit son cours vers l'Ouest, vers le Phnoṃ Ruṅ, paraît-il. L'autre longe la rive extérieure des douves Ouest de la ville et se retourne à angle droit, vers l'angle Nord-Est du Bàrày Occidental. Les eaux de ruissellement de ce chenal arrivent dans le Trapăṅ Prei, par la coupure B en ressortant par la coupure C pour aller se déverser dans le Bàrày par une dépression profonde dans la digue Est, à quelques mètres de l'angle Nord-Est.

« Il se pourrait donc que le Bàrày Occidental ait été alimenté autrefois par les eaux venant du Nord. Celles-ci arrivaient, soit de la dépression qui prolonge les douves Ouest d'Aṅkor Thoṃ, vers le Nord, soit des douves elles-mêmes. Dans ce dernier cas, il faudrait rechercher les canalisations souterraines qui, passant sous leurs rives, reliaient ultérieurement ces fossés-bassins au chenal desservant le Bàrày. Dans le même ordre d'idées, il faudrait rechercher également les conduites qui, passant sous la rive extérieure des douves Est, reliaient autrefois ces dernières à la dépression longeant le mur en latérite que j'ai signalé (mur joignant le coin N.-E. d'Aṅkor Thoṃ au coin N.-O. du Bàrày Oriental). Si ces canalisations existaient, on aurait ainsi la liaison directe entre la rivière de Siem Rāp, les douves d'Aṅkor Thoṃ et le Bàrày Occidental.

« Au cours de ces différentes recherches j'ai rencontré plusieurs levées de terre, plus ou moins importantes, indiquées sur la figure 56.

« *Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thoṃ* (1). — Dans l'axe Est-Ouest de la Porte des Morts, il existe deux canaux encadrés de levées de terre. L'un venant d'Aṅkor Thoṃ se dirige vers la rivière de Siem Rāp ; l'autre venant du Bàrày Oriental se dirige également vers le même cours d'eau. Le premier devait, autrefois, communiquer avec les douves de la ville, mais à une centaine de mètres de la Porte des Morts, j'ai perdu ses traces et n'ai pas pu voir son raccord avec les fossés-bassins. Les traces du deuxième chenal sont beaucoup moins visibles entre le petit circuit et le Bàrày ; mais, juste dans son alignement, dans la digue Ouest du Bàrày, il existe une coupure dans laquelle on trouve latérite et grès. Je ne serais pas étonné que cet ancien cours d'eau artificiel fût le canal de vidange du Bàrày Oriental quand la rivière fut détournée de son cours. Sur ses berges, à la rencontre d'une autre dépression perpendiculaire venant de Tà Kèv se trouvent deux bornes sculptées. L'une représente sur ses quatre faces des devatā placées debout dans une niche. L'autre a ses faces unies ; elle est couronnée par un Nandin dont une partie de la tête manque.

« Un autre canal perpendiculaire, placé entre Čau Sày et la rivière, se jette dans le premier des deux canaux que je viens de signaler. Bordé également de deux banquettes, il semble avoir deux pentes, l'une vers le Nord, l'autre vers le Sud. Je ne l'ai suivi que jusqu'à la route accédant à la Porte de la victoire ; après, je ne sais où il va. Enfin, un autre canal identique relie ce dernier à la rivière de Siem Rāp. Il se trouve à peu près dans l'alignement de Tà Kèv. »

---

(1) Voir fig. 56.

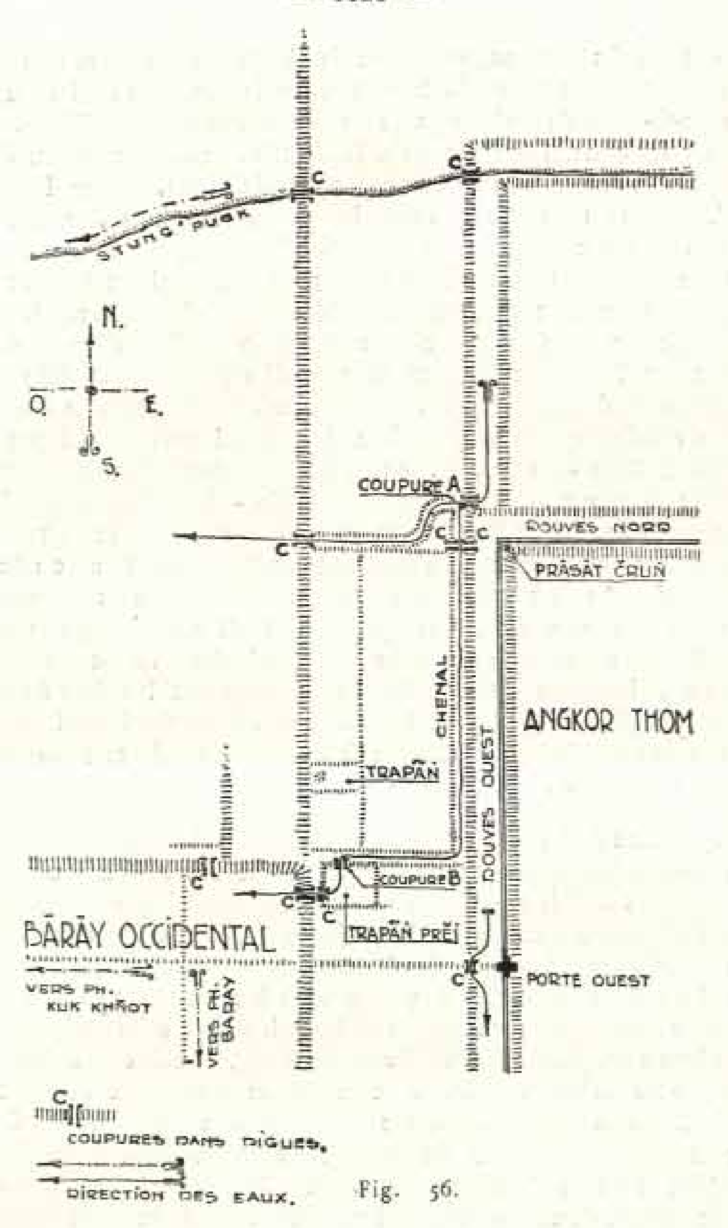
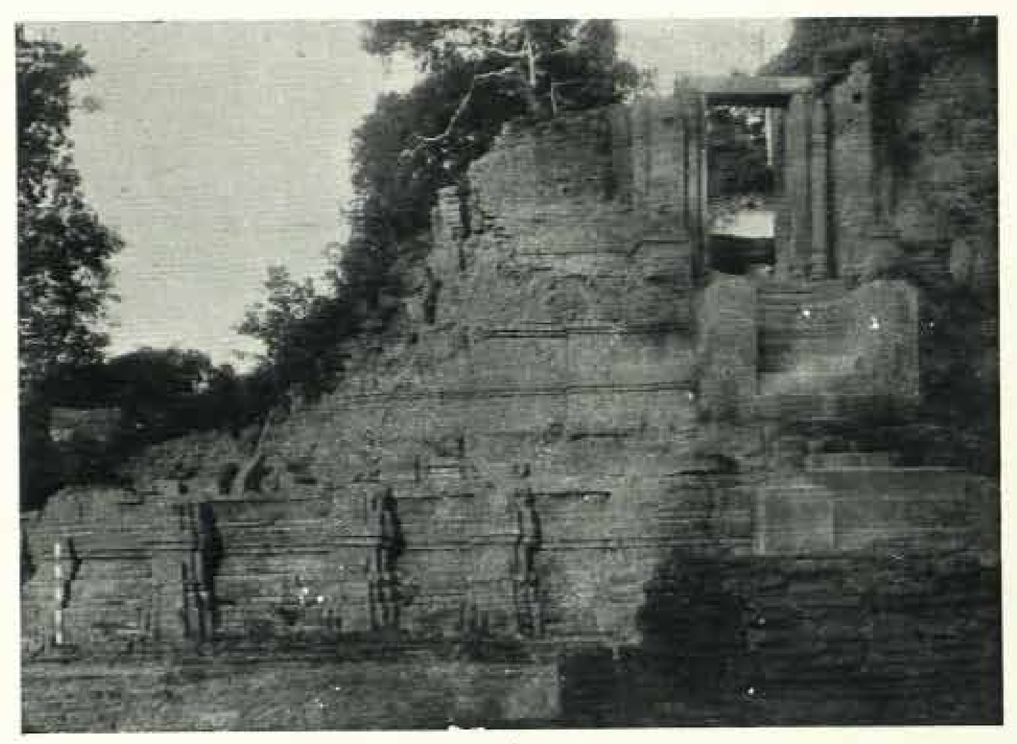


Fig. 56.

Práḥ Kô. — Sous la direction de M. Trouvé, les tours, après un dégagement complet de la broussaille serrée qui les masquait, ont été nettoyées, et nombre de leurs parties sculptées, notamment leurs admirables linteaux, ont été remis en place ou consolidés. La terrasse, presque insoupçonnée, qui réunissait les six tours, a pu être reconstituée avec ses quatre perrons, leur garde de lions trapus et leur avant-garde de Nandin couchés. Les enceintes ont été dégagées et les faibles restes des gopura II qui les coupaient, comme des salles qu'elles encadraient, ont été mis au jour, sans malheureusement apporter des renseignements bien nets sur leurs dispositions.



A



B

Prását Ak Yoṃ. — A. Vue des faces Est du sanctuaire principal et du gradin supérieur de la pyramide. — B. Vue Sud-Est du monument (cf. p. 1128).

On a également dégagé le gopura III Ouest tout en latérite et sur plan cruciforme. Les piliers de grès des porches ont presque tous disparu : ils ont dû être employés comme parement extérieur de la terrasse bouddhique située entre ce gopura et celui de l'enceinte II. Les salles latérales ont leurs murs presque partout écroulés : seules les façades Est de l'aile Sud subsistent. L'ensemble était recouvert d'une toiture légère se butant contre les tympans en grès décorés. Entre les gopuras Est II et III, une allée de bornes a dû exister, car au cours des travaux de dégagement du gopura Est III on a trouvé des morceaux de ces bornes.

Au Sud du bassin formant enceinte III et près du gopura Est, on a trouvé une statue de dvārapāla grandeur nature. Une autre statue fut trouvée à l'angle Nord-Est de l'enceinte II.

En même temps certains travaux de consolidation ont été exécutés : on a rempli les vides au-dessus des linteaux en grès remis récemment en place au-dessus des portes d'entrée des trois sanctuaires de la rangée et au-dessus des fausses portes Sud et Ouest du sanctuaire Sud-Est (rangée Est) et à la fausse porte Ouest du sanctuaire Nord-Est (rangée Est).

Des étais en béton armé ont été placés provisoirement pour soutenir les murs Sud des salles longues près des gopuras Est entre les enceintes I et II.

Pràsàt Ak Yoṃ. — Ce curieux monument, enfoui en partie dans la digue Sud du Bàrày, dont le dégagement avait commencé à la fin de 1932, se présente maintenant comme une pyramide à trois gradins et multiples sanctuaires autour d'un pràsàt central. C'est le premier temple d'art primitif en pyramide qui ait été trouvé jusqu'à présent. Cette découverte pose divers problèmes. Nous nous contenterons de reproduire des extraits des rapports de M. Trouvé [1], qui a découvert le monument et en a dirigé le dégagement :

Premier semestre 1933. « Le sanctuaire principal est érigé sur une pyramide, en briques, dont on connaît, actuellement, deux gradins (pl. XXXVII). Sur le gradin inférieur, on a dégagé deux sanctuaires d'angle (Sud-Est et Sud-Ouest), et découvert deux autres, intermédiaires, ce qui porterait à douze le nombre d'édifices secondaires, entourant la tour principale. Peut-être les fouilles révéleront-elles l'existence d'un troisième gradin avec édicules. Elles ne sont pas assez avancées pour être bien affirmatif sur ce point, mais, le niveau, assez bas, des terres avoisinantes, laisse supposer que cette troisième plate-forme existe.

« Le sanctuaire principal, de forme carrée en plan ouvert aux quatre points cardinaux, repose sur un haut soubassement, en briques, interrompu par les quatre emmarchements accédant aux portes.

« Les portes Est et Ouest ont été dégagées fin 1932. Celle qui est située au Nord, a ses éléments décoratifs en place. Ils s'inclinent fortement vers l'extérieur et sont soutenus provisoirement par des chandelles en bois. Les colonnettes décoratives ont les mêmes bagues que celles de la porte Est, mais sans aucun décor de remplissage. Le linteau décoratif, assez détérioré, est une pièce du type II. Les éléments de la porte Sud sont éboulés. Le linteau, très bien conservé, est du type II. (Les colonnettes n'ont pas été retrouvées.) Celui de la porte Sud, cassé en deux fragments, est en épannelage.

---

(1) Le dégagement n'étant pas achevé, il serait prématuré de donner un plan.

« Seul le perron Est a été complètement dégagé. Il se compose de sept marches en grès, raides, encadrées par deux socles d'échiffres en briques, nets de moulures. Une autre marche, en accolade, en grès, sans aucune ciselure, forme départ de l'emmarchement. Sur les murs d'échiffres, viennent se buter les parements extérieurs d'une terrasse, en latérite, postérieure au monument.

« Au cours du dégagement de la salle intérieure du sanctuaire on a trouvé cinq statuettes en bronze, couchées sous les éboulis, sur le cadre supérieur de la porte Nord, derrière le linteau décoratif. Ces statuettes, variant entre o m. 35 et o m. 09 de haut, sont des représentations de bodhisattva. La plupart d'entre elles ont les mains en *vitarka-mudrā*, tenant des attributs mobiles dont plusieurs sont disparus. Une autre statuette en bronze, de o m. 17 de haut, représentant un bodhisattva, fut trouvée au pied de la porte.

« Contrairement aux indications données par le rapport 1932, ce n'est pas un *maṇḍapa* qui se trouvait au centre de la salle, mais un énorme piédestal sur lequel devait être érigée une divinité qui n'a pas été retrouvée. Sa cuve à ablutions était formée par un bloc de grès de o m. 58 d'épaisseur sur 3 mètres de côté. Elle a été cassée en trois fragments dont deux ont été renversés pour faciliter le pillage des dépôts sacrés placés dans les cavités, au-dessous d'elle. Cette cuve possédait, au Nord, un bec d'écoulement des eaux lustrales dont la cassure est encore visible; d'ailleurs une partie du bec a été exhumée, au cours des fouilles. A l'Est, toute la base du piédestal a été cassée et arrachée, mettant au jour la partie inférieure de deux alvéoles placées sous la partie Est de la cuve à ablutions.

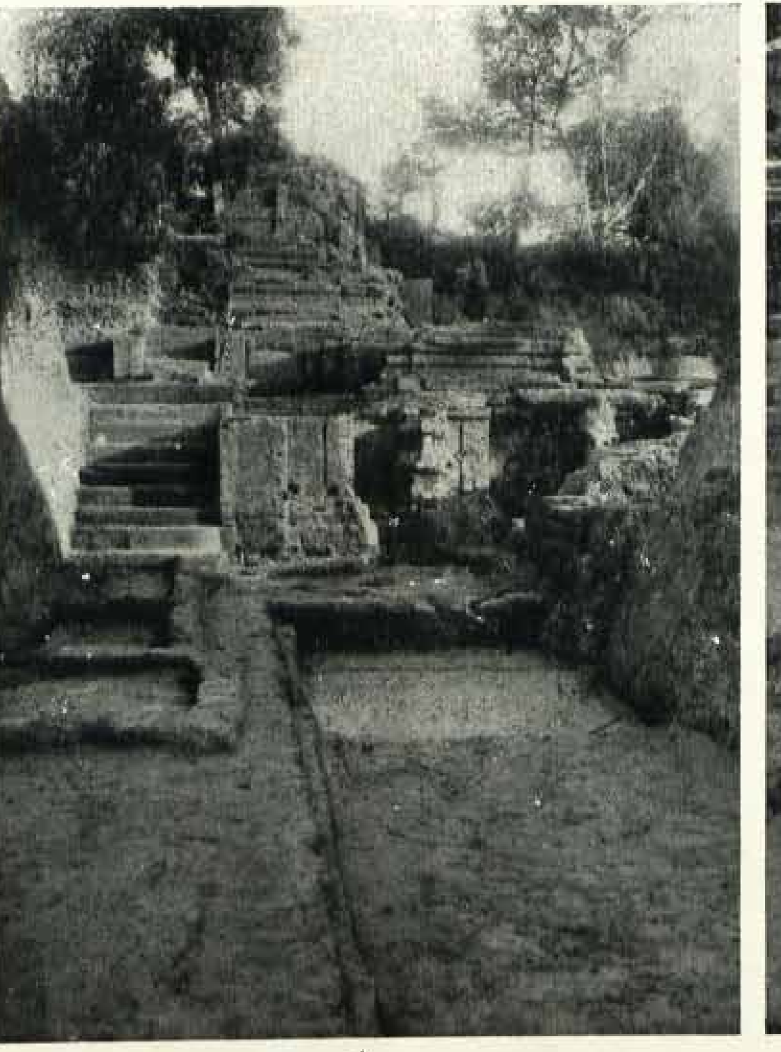
« Sous cette partie commençait un puits, creusé après coup, dans la substruction du sanctuaire, et remblayé ensuite avec les débris provenant de ce travail. J'ai donc été amené à refaire le même travail, en dégageant le puits déjà creusé. Il part à l'Est du centre pour rejoindre l'axe vertical et médian du piédestal vers 3 mètres de profondeur et pour aboutir ensuite à une salle souterraine dont le dallage est à 12 m.25 de profondeur par rapport aux blocs de grès soutenant le piédestal. Cette salle construite dans la substructure de la pyramide, de forme carrée, mesure 2 m. 67 de côté. Les murs sont nus et ont 2 m. 70 de hauteur. Au-dessus de cette cote, il existe une voûte encorbellée par rang de briques où accède le puits. Le dallage est formé par trois assises de briques et mesure o m. 15 de haut. A partir de ce niveau, les murs et la salle s'arrêtent, ainsi que la substructure de la pyramide, et reposent sur des rocs naturels mélangés à du sable jaune.

« Parmi les débris qui rebouchaient la salle souterraine et le puits quelques pierres ont été trouvées :

« *a*) Cinq blocs de grès, de forme quadrangulaire, de o m. 35 de long, o m. 25 de large sur o m. 34 de haut. Leurs faces sont excessivement polies. Deux de ces blocs possèdent, sur une de leurs grandes faces, des traces de vert de gris, sans formes bien définies; dans l'une est incrusté un fragment de bronze. D'après M. Parmentier, ces blocs auraient appartenu au dépôt sacré placé dans la salle souterraine ou sous l'énorme piédestal. Ils devaient entourer ce dépôt comme les briques qu'il a retrouvées autour du dépôt sacré de Pō Nagar à Nha-trang ;

« *b*) Une statuette en grès, assez détériorée, représentant une divinité masculine accroupie ;

« *c*) Un petit piédestal, en grès, classique, à cuve monolithe, sans bec d'écoulement ;



A



B

Pràsàt Ak Yom. — *A*, Vue Sud de l'ensemble. — *B*, Vestiges découverts sous la terrasse en latérite qui accédait à la porte Est du sanctuaire principal (cf. p. 1131).

« *d*) Un bloc de grès de 0 m. 57 de haut affectant la forme d'une énorme massue. Je n'ai pu identifier cette pièce ;

« *e*) De nombreux fragments de colonnettes et des morceaux de grès, appartenant sans doute au piédestal.

« Enfin, vers la fin des fouilles, deux feuilles d'or, repoussées, de 0 m. 025 de large sur 0 m. 035 de haut, représentant un éléphant.

« La découverte de cette salle souterraine pose de nouveaux problèmes pour tous les monuments à pyramide, tels que Kòḥ Ker, Bàkoṅ, Phnoṃ Bàkhèṅ, Tà Kèv, Prè Rup, Phĭmānàkàs, etc., et même pour les monuments de l'art classique, tels que Aṅkor Vàt et le Bàyon qui reposent sur une vaste et haute esplanade. Maintenant, on est tenté de croire que, à l'intérieur de ces monuments, au centre des pyramides ou esplanades, il a pu exister une salle souterraine. N'y a-t-il pas à Kòḥ Ker un puits et une galerie qui ont été creusés par les pillards pour atteindre le centre de la pyramide ?

« *Sanctuaire d'angle Sud-Est.* — Le dégagement de cet édifice secondaire, commencé fin 1932, a été terminé ; deux emmarchements ont été dégagés, l'un accédant à la fausse porte Ouest. Ils se composent de quatre marches, en grès, butées par de petits socles d'échiffres, en briques. La première marche, formant départ, est en accolade, sans aucune ciselure. Au Nord, au cours des fouilles, une pierre votive, représentant les neuf divinités brahmaniques, fut exhumée. Sous la frise de personnages, elle porte une inscription qui, d'après M. Cœdès, fait connaître que cette pierre sculptée a été offerte en 923 çaka, par un dignitaire, au dieu Gambhīreçvara (cf. supra, p. 530).

« *Sanctuaire d'angle Sud-Ouest.* — Le dégagement montre un édifice de plan carré, ouvert à l'Est, et possédant des fausses portes sur les autres faces. Le peu de matériaux en place, laisse supposer qu'il devait être identique au sanctuaire Sud-Est. Cependant, sa décoration est restée inachevée ; les personnages d'angle, leur base ainsi que les panneaux décoratifs et les piédroits de la fausse-porte Ouest ne sont qu'en épannelage. Ceux des autres fausses-baies n'ont pas été retrouvés. A la porte d'entrée, les bases des colonnettes décoratives et un fragment du linteau décoratif ont été exhumés. Cette dernière pièce, malheureusement incomplète, est d'un type inconnu, entièrement composé de motifs de feuillages, non achevés entre les motifs latéraux et le motif central. Deux emmarchements identiques à ceux du sanctuaire Sud-Est existent. L'un accède à la porte d'entrée, l'autre à la fausse-porte Nord.

« *Sanctuaire intermédiaire Sud.* — Entre les saignées, exécutées pour repérer ces édifices, on ne voit guère leur importance. Il ne semble y avoir que leur soubassement.

« *Pyramide.* — Actuellement, la partie visible, quoique assez restreinte, permet de se rendre compte du style de cet ouvrage. Les parois verticales des gradins se trouvent ornées d'une série de motifs saillants : représentations d'édicules qui, d'après M. Parmentier, ne sont qu'en épannelage. Quelques édicules dégagés semblent intacts et permettront d'en exécuter un relevé complet.

Deuxième semestre. « L'acquisition d'une grue a facilité considérablement le travail et a permis de dégager rapidement les deux gradins supérieurs de la pyramide, entre leurs emmarchements Est et Sud, et de faire une énorme saignée au Sud, dans

l'axe du sanctuaire principal. On a pu repérer ainsi le troisième gradin, et, par déduction, mettre au jour le côté Nord de la plate-forme, à l'intérieur même du Bàràỳ Occidental.

« Le peu qui a été dégagé du troisième gradin est en mauvais état. Au Sud, l'emmarchement n'a plus de formes ; le mur de soutènement retenant les terres est éboulé et ses parois verticales ne sont guère visibles. Au Nord, au pied du versant septentrional de la digue Sud du Bàràỳ Occidental, on voit la partie supérieure très délabrée. Le niveau de la nappe d'eau du Bàràỳ, à cette époque, m'a empêché de pousser le dégagement complet de cette partie. Néanmoins, je crois pouvoir dire que ce mur est orné de réductions d'édifices comme les autres gradins.

« Cette partie du monument ne fait pas, pour ainsi dire, corps avec la pyramide. Son mur de soutènement, fort épais, ne soutient que des terres naturelles, et n'a, sur sa partie supérieure, aucun dallage (sauf les chaussées axiales) ; au contraire, les deux autres gradins sont dallés de briques et leur remblai n'est que sable et blocs de calcaire bruts. D'autre part, un sondage effectué au Sud sous le deuxième gradin montre que ce dernier ouvrage repose sur un radier formé d'une couche de sable et de pierraille de 1 mètre de hauteur, enfoncé dans les terres retenues par le mur de soutènement du gradin inférieur. On peut donc admettre que les deux plates-formes supérieures étaient érigées sur un tertre soutenu à sa base par un mur de briques, qui formait le troisième degré de la pyramide.

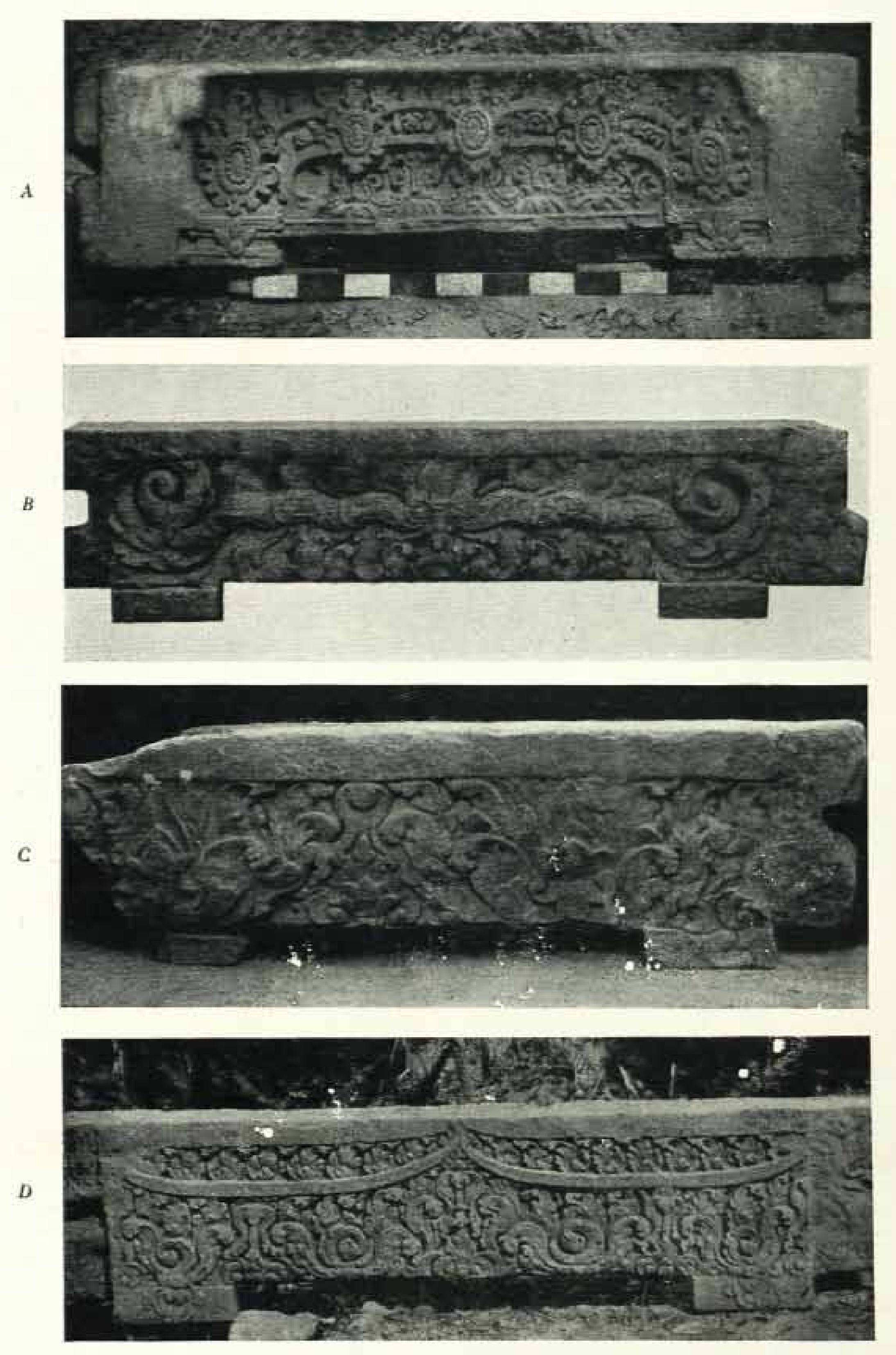
« D'après les cotes relevées, les extrémités Nord et Sud de la pyramide, seraient espacées de 100 mètres environ, ce qui lui donnerait à la base, une esplanade de 100 mètres de côté.

« Sur le deuxième gradin, dans la partie dégagée, à part les sanctuaires d'angles Sud-Est et Sud-Ouest et les deux templions Sud intermédiaires déjà signalés, il y a un véritable fouillis de constructions qui semblent presque toutes postérieures à l'édification de l'ensemble.

« Les deux templions intermédiaires Sud, légèrement allongés dans le sens Est-Ouest, ont leur entrée vis-à-vis, sur l'axe Nord-Sud de la tour centrale. Seuls leurs soubassements subsistent et possédent, comme ailleurs, des réductions d'édifices. A l'intérieur du templion situé près du sanctuaire d'angle Sud-Est, au centre, sous une dalle en deux morceaux, à léger défoncement, se trouve une petite fosse parementée de briques. Au fond, parmi des débris de grès, fut trouvée une petite hachette préhistorique en pierre. Au Sud-Est de cet édicule fut exhumé le piédestal. Il s'emboîte exactement avec la dalle trouvée à l'intérieur. Ce piédestal, de forme cubique, est énorme et disproportionné par rapport à la cella intérieure. A l'autre templion intermédiaire Sud, un socle analogue, mais formé par plusieurs blocs de grès, était encore en place, sauf la partie supérieure éboulée.

« Entre le premier templion intermédiaire décrit ci-dessus et le sanctuaire d'angle Sud-Est, existent les traces d'un ancien édifice, de plan carré, qui semble avoir fait partie de la construction primitive.

« Les autres vestiges sont assez difficiles à comprendre et sont reliés entre eux par des chemins de briques, postérieurs à la construction de la pyramide. On y trouve incrustés dans leur briquetage, des fragments de grès, des piédroits de porte, des tronçons de colonnettes, etc., débris ayant sans doute appartenu aux sanctuaires secondaires édifiés sur la pyramide. Leur description fera l'objet d'une étude spéciale à la fin des travaux de dégagement (pl. XXXVIII).



Pràsàt Ak Yoṃ. — Linteaux : *a*) de la porte Sud du sanctuaire situé sur la digue Sud du Bàrày occidental ; *b*) trouvé au pied de l'emmarchement accédant à la porte d'entrée Est du sanctuaire principal ; *c*) de la porte Est du sanctuaire de l'angle Sud-Ouest ; *d*) de la fausse porte Est du petit sanctuaire situé au Sud-Est du Pràsàt Ak Yoṃ (cf. p. 1132).

« Pour dégager les accès Est du monument, il a fallu, après relevé et photographies à l'appui, démolir la terrasse, de latérite de basse époque, qui existait devant le perron Est de la tour principale. Sous cet ouvrage, au pied de l'emmarchement du gradin supérieur, se trouvait un linteau du type II intermédiaire, de dimensions trop petites pour appartenir à la porte Est dudit sanctuaire. D'ailleurs, le linteau décoratif de cette entrée a été trouvé au début des travaux (pl. XXXIX).

« L'emmarchement Est du deuxième gradin se continue par un autre emmarchement analogue, mais de dimensions moindres. »

Bantãy Srĕi. — M. Trouvé a recherché et remis en place les pierres sculptées qui manquaient au fronton situé au-dessus de la porte Est du gopura II. La sculpture de ce fronton représente une scène empruntée au *Rāmāyaṇa.* On y voit le combat des deux singes Sugrīva et Vālin. Rāma, accompagné de son frère Lakṣmaṇa, à droite, décroche une flèche à Vālin. A gauche de la scène centrale, on assiste à la mort de Vālin ; Tārā, son épouse, tient le corps dans ses bras.

Au Sud-Est de Bantãy Srĕi, on a découvert une petite terrasse en briques bordée, sur le côté Sud et sur une partie du côté Est, de blocs de grès rouge, sculptés, de réemploi provenant sans doute du monument. Cette petite terrasse, située à une vingtaine de mètres du mur Sud de Bantãy Srĕi, mesure environ 5 m. 50 de long, 2 mètres de large et 0 m. 40 de haut. Tout autour d'elle gisaient quelques pierres sculptées et de nombreux fragments de balustres.

A la fin de l'année M. Marchal a repris la reconstruction commencée les années précédentes des sanctuaires de Bantãy Srĕi : la tour centrale, qu'un tassement des maçonneries avait isolée des salles adjacentes la précédant à l'Est, a été déposée, assises par assises, afin de préparer une aire bétonnée qui servira de fondation. Les salles adjacentes seront reprises à leur tour après réfection de la tour centrale.

— Au cours de diverses tournées, M. Trouvé a eu l'occasion de visiter plusieurs monuments, déjà reconnus par le Ct de Lajonquière, et de compléter ou de corriger les renseignements donnés par cet auteur. Il a de plus découvert quelques monuments qui n'avaient encore jamais été signalés.

Voici des extraits de ses rapports :

« *Pràsàt Prei Dañhòm* (IK. 590). — J'ai dégagé les portes des sanctuaires pour y rechercher les inscriptions qui auraient pu exister sur les piédroits ; je n'y ai rien trouvé. Ce travail et le débroussaillement m'ont permis de reconnaître ce que comprenait cet ensemble. C'est un groupe de sept sanctuaires accompagné de deux bâtiments annexes ou bibliothèques et d'un gopura, à l'Est. Le groupe des sanctuaires se compose de trois rangées, deux Est et Ouest comprenant, chacune, deux petites tours, et une troisième, médiane, formée par les trois autres pràsàt. La plupart des tours se laissent identifier par leurs éléments décoratifs qui étaient enfouis sous les éboulis. Les quelques linteaux visibles, soit éboulés, ou cassés, soit en place, sont tous du type III habituel, avec guirlandes médianes affectant la forme d'un W renversé. Le bâtiment annexe Nord-Est aurait été détruit, paraît-il, par les bonzes de la pagode édifiée à côté des ruines pour en extraire les briques. On y a trouvé deux fragments d'un cadre de porte. Du gopura Est, il ne reste qu'un amas de briques.

« *Pràsàt Slakek* (*Kuk Sla Kek*, IK. 514) *et Pràsàt Labœuk Donab* (1). — De ces deux monuments qui m'avaient été signalés, l'un, connu sous le nom de Kuk Sla Kek, possède des inscriptions déjà estampées (*BEFEO.*, XX, IV, 220 et Cœdès, 522). Parmi les éboulis du sanctuaire Nord, j'ai relevé un fragment de colonnette, en épannelage et le linteau décoratif, en grès rouge. Le linteau est une belle pièce du type III avec guirlandes médianes en forme de W renversé, que j'ai rentré au dépôt d'Añkor Thom.

« Les autres vestiges signalés doivent être inédits. Ils se trouvent à 1 km. 500, environ, de la route coloniale 1 bis et à 500 mètres à l'Ouest du Pràsàt Slakek. C'est un groupe de cinq sanctuaires, élevés sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est, par une diguette aboutissant, comme d'habitude, à un sraḥ. Les cinq sanctuaires, en briques, éboulés, sont ouverts à l'Est et disposés sur deux rangées : trois à l'Ouest, deux à l'Est. On reconnait ces petits édifices par les éléments décoratifs de leur porte, retrouvés ensevelis, en place, ou éboulés. Les linteaux sont du type III ordinaire ; les colonnettes sont du type courant.

« *Pràsàt Ô, ou Pràsàt Phum Ô* (inédit). — Les vestiges d'un ancien petit sanctuaire en briques se trouvent, sur un tertre peu élevé, à 20 mètres environ au Nord du Phum Ô Rolûos, village placé autour du Văt Pràsàt (591). Du sanctuaire il ne reste en place que les éléments décoratifs de la porte Est, à moitié-ensevelis par les éboulis. Le linteau est complètement effrité. Les colonnettes sont à nombreuses bagues, mal ciselées, non horizontales.

« *Pràsàt Prei* (inédit). — Le Pràsàt Prei est un sanctuaire en briques, situé sur une proéminence entourée d'un fossé-bassin, à 1 kilomètre environ au Nord de la borne km. 6 de Siem Răp. Ce pràsàt, de plan carré, mesure environ 4 mètres de côté. On distingue encore une porte à l'Est, une fausse-porte au Nord. Les deux autres côtés, ensevelis par les éboulis, ne permettent pas de voir ce qu'il y avait. La porte a son cadre et la colonnette Nord en place ; celle-ci est en épannelage ainsi que le linteau décoratif, trouvé renversé au cours des fouilles. Tout près de la porte fut trouvée une statue de Brahmā, bien conservée, mesurant 1 m. 20 de haut. Les avant-bras et les pieds manquent.

« Au cours de ces diverses recherches je me suis arrêté à plusieurs pagodes et vestiges khmèrs, entre autres, aux Kŭk Ampĭl (504), Kŭk Krabĕi Rïel (505), Pràsàt Prapis (506), Văt Pamà (508), Văt Pràsàt (591) et au Văt Kŭk Khpos, pagode située à 800 mètres environ au Sud du Văt Pràsàt.

« A l'Est de cette pagode, sur un tertre, existent des vestiges khmèrs dont les sculptures ont été déposées dans la salle de l'école de la bonzerie. Sur place, il ne reste qu'un linteau, à peine ébauché, en grès rouge, et quelques blocs de grès moulurés qui semblent provenir d'anciens piédestaux. Dans la salle de l'école, à part les sculptures trouvées à l'Est de la pagode, on a recueilli plusieurs statues khmères, assez intéressantes, trouvées dans la région. Le chef des bonzes m'ayant demandé l'autorisation de les conserver, j'ai fait le nécessaire pour qu'elles soient classées.

---

(1) Orthographes douteuses.

« D'autre part, à l'angle Sud-Ouest de cette pagode se trouve une superbe stèle inscrite. Elle a été trouvée à moitié enterrée, sur une proéminence, peu élevée, à trois kilomètres, environ, à l'Ouest de Vắt Kŭk Khpos et à 200 mètres du Phum Svày Ček, village situé dans l'immense plaine au Nord du Phnoṃ Kròṃ, à 9 kilomètres, à vol d'oiseau, de la colline. Cette borne inscrite est un bloc de grès, quadrangulaire, de 1 m. 70 de hauteur sur 0 m. 495 de section carrée, ayant, comme base, une plate-bande peu saillante. Le couronnement est cassé. Ce bloc a deux de ses côtés couverts d'inscriptions, l'un possède deux colonnes verticales de 20 lignes chacune, ayant 0 m. 17 environ de longueur ; l'autre côté a 31 lignes de 0 m. 41 de long (1). A l'emplacement où elle fut trouvée, il reste des briques et des fragments de tuiles. J'ai l'impression que ces restes ne sont pas très anciens et ont dû appartenir à un Năk Tà abritant la stèle.

« Au Sud du Vắt Kandàl on m'a signalé l'existence de vestiges anciens qui ne sont autres que les Pràsàt Bĕn Nord (198), et Pràsàt Bĕn Sud (199). Le débroussaillement et le dégagement des piédroits m'ont permis de contrôler plus exactement ce qui existe et de relever quelques erreurs ou omissions de l'*I. K.*

« *Pràsàt Bĕn Nord* (198). — C'est un groupe de cinq sanctuaires en briques, ruinés, ouverts à l'Est et placés sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est par une chaussée aboutissant à un sraḥ de 300 mètres sur 150 mètres, entouré d'une diguette. Les sanctuaires sont placés sur deux rangées, alignées Nord-Sud. Deux sanctuaires forment la rangée Est ; les trois autres la rangée Ouest. J'ai fait dégager les piédroits pour y rechercher les inscriptions. Je n'y ai rien retrouvé de plus que celle qui est signalée dans Cœdès K. 167.

« *Pràsàt Bĕn Sud* (199). — Ce monument, entouré d'un fossé-bassin, est précédé d'un sraḥ, à l'Est, comme le Pràsàt Bĕn Nord. Il a la même composition : cinq sanctuaires en briques, ouverts à l'Est, deux sur la rangée Est, trois sur la rangée Ouest. A l'Est et dans l'axe du groupe, se trouve un amas de briques. Peut-être sont-ce les traces d'un édicule qui faisait ultérieurement office de gopura.

« En dégageant les piédroits, j'ai trouvé deux inscriptions inédites : l'une sur le piédroit Nord de la porte d'entrée du sanctuaire Sud (rangée Est), l'autre sur le piédroit Nord de la porte d'entrée du sanctuaire Nord (rangée Ouest). La première inscription contient six lignes détériorées, à peu près illisibles. Je crois que cette inscription était plus longue, mais, actuellement, elle est effritée. Le piédroit du sanctuaire Nord semble avoir deux inscriptions différentes, placées l'une au-dessus de l'autre. Celle du haut, en gros caractères, possède 13 lignes dont la première est illisible. La seconde inscription possède 4 lignes en caractères plus petits.

« *Pràsàt Prei Kmeṅ.* — Monument d'art khmèr primitif situé à 400 m. environ au Nord de la route coloniale 1 bis et à même distance (approximativement) de la digue Ouest du Bàrày Occidental. Il se compose d'un sanctuaire assez important, en briques, complètement éboulé, avec avant-corps, et érigé sur un tertre entouré d'un fossé-bassin. Ce dernier est coupé, à l'Est, par une levée de terre aboutissant dans

(1) Cf. infra, p. 1137.

les rizières à l'Ouest du Bàrày. Etant donné sa position proche du Pràsàt Ak Yoṃ, un dégagement sommaire a paru justifié. On y a exhumé quelques piédestaux ainsi que des sculptures sans grand intérêt et découvert une inscription de 13 lignes, gravée sur le piédroit Sud de la porte d'entrée du vestibule [1].

« L'intérieur présente une cella rectangulaire avec niches à luminaire : une seule sur la paroi Ouest, deux, mais plus petites, dans les murs latéraux. Le piédestal a été déplacé, mais sa place initiale est indiquée, en arrière de l'axe Nord-Sud, par un fragment de somasūtra encastré dans le mur Nord du sanctuaire. La partie extérieure de cette dernière pièce a d'ailleurs été retrouvée au Nord, sur la berge du fossé-bassin. Le linteau de la porte d'entrée est du type I. Les habituels makara sont remplacés, ici, par des gajasiṃha montés par des nāga humains. Les groupes extrêmes reposent sur de petits piédestaux dont le centre est occupé par un cartouche. Ils accusent franchement la place des colonnettes circulaires dont ils remplacent le chapiteau. Comme d'habitude, le vide de la porte forme enclave dans le linteau.

« *Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bàrày Occidental, au Sud de la route coloniale 1bis.* — A 200 mètres environ à l'Ouest de la bifurcation de la route coloniale 1bis, vers le Bàrày Occidental, au Sud de cette route, se trouvent les vestiges d'un ancien sanctuaire en briques qui semble être de l'époque primitive. Ces restes complètement enfouis sous les terres sont placés sur un tertre qui, auparavant, était entouré d'un fossé-bassin, actuellement à moitié détruit.

« Le peu de maçonneries dégagé montre le soubassement d'un pràsàt important, situé au Sud du tertre. Par symétrie, il peut y en avoir eu un semblable au Nord. Un mur d'enceinte devait exister autour du tertre, mais les bonzes l'ont démoli pour en prendre les briques. Au Nord-Ouest du soubassement dégagé, dans l'alignement du mur d'enceinte Ouest démoli, les fouilles ont exhumé deux marches en accolade ayant, sans doute, appartenu au gopura Ouest de cette clôture.

« *Fosse inédite.* — Au Nord du tertre, à une dizaine de mètres de la route, dans les rizières, une fosse bordée de maçonnerie de briques se trouvait enterrée. Elle mesure 2 m. 20 de côté et ses murs ont 0 m. 50 d'épaisseur. Comblée de débris de briques et de terre, elle devait être assez profonde et servir de citerne.

« *Terrasse inédite.* — Non loin du même tertre, une terrasse en briques se trouve au Nord de la route coloniale 1bis, dans les rizières. Elle est immergée, et je n'ai pu me rendre compte de son importance.

« A la suite de la découverte de tous ces vestiges [2] dans les environs du Pràsàt Ak Yoṃ, j'ai l'impression qu'on est devant un groupe assez important d'art khmèr primitif, ayant eu, sans doute, pour centre principal, Ak Yoṃ. Je ne serais donc pas étonné que les ruines signalées sous la nappe d'eau du Bàrày Occidental soient, elles aussi, de cette époque. Elles auraient été rasées et désaffectée au moment de la construction de cet immense bassin, comme la pyramide et les sanctuaires secondaires du Pràsàt Ak Yoṃ. »

---

(1) Cf. infra, p. 1137.
(2) Y compris Vàt Khnàt, où se trouvent également des vestiges d'art primitif.

Epigraphie. — Des vingt inscriptions nouvelles signalées en 1933, quatre seulement méritent d'être sommairement analysées ici.

Tûol Prăḥ Thăt (khând de Kancrieč, Prei Vèṅ). Belle inscription de 22 lignes en sanskrit datée de 595 çaka (673 A. D.), Jayavarman I régnant. Un serviteur du roi, promu au rang de Rājasabhāpati, fonde un temple de Çiva sous le vocable de Kedāreçvara ; il lui consacre un koça et un mukuṭa d'or, des vases en or, un terrain, des esclaves et du bétail. Cette date de 595 ç. est la plus basse qui ait été rencontrée jusqu'ici pour le règne de Jayavarman I.

Kdĕi Skie (khând de Kòṃpoṅ Trabèk, Prei Vèṅ). Inscription de 12 lignes en sanskrit et de 24 lignes en khmèr sur un piédroit. Sous le règne de Rājendravarman, un domaine, dont les limites sont indiquées avec un grand luxe de détails topographiques, est consacré à Viṣṇu et Lakṣmī.

Pràsàt Prei Kmeṅ (594). Inscription de 13 lignes en khmèr sur un piédroit. L'inscription datée de 911 çaka (989 A. D.) semble avoir pour objet d'annuler des donations antérieures (*apavāda vvaṃ siddhi viṅ ta vraḥ kamrateṅ añ*). Ces donations remontaient, les unes au règne de Viṣṇuloka (Jayavarman III) en 782 ç. (860 A. D.) et à celui de Paramaçivaloka (Yaçovarman) en 817 ç. (895 A.D.) ; ce dernier avait notamment donné deux esclaves et des rizières au moment où il inaugurait le Vnaṃ Kantāl. La date de 782 ç. attribuée au règne de Jayavarman III confirme entièrement la chronologie que j'ai proposée pour ce roi dans *BEFEO.*, XXVIII, p. 116.

Vàt Kŭk Khpos (khând de Pùok, Siem Rāp). Stèle comprenant d'un côté 21 lignes en pâli et de l'autre 31 lignes en khmèr. L'inscription, datée de 1230 çaka (1308 A.D.), relate la donation par le roi Çrīçrīndravarman, du domaine nommé Çrīçrīndraratnagrāma au Mahāsvāmi thera Çrīçrīndramaulideva, et la consécration d'une statue de Buddha nommée Çrīçrīndramahādeva dans un vihāra construit par la princesse Çrīmālinīratnalakṣmī sur le domaine précité. Le texte pâli dit la même chose [1] en donnant aux noms propres leur forme pâlie : Sirisirindavamma, Sirisirindaratanagāma, Sirisirindamoli et Sirimālinīratanalakkhī. Un fait digne de remarque est que le nom de la statue du Buddha Çrīçrīndramahādeva ne figure pas dans le texte pâli : ne semblait-il pas assez orthodoxe au saṅgha de langue pâlie ? Cette inscription, qui est la plus ancienne inscription en pâli découverte au Cambodge jusqu'à ce jour, marquerait alors la transition entre le vieux bouddhisme cambodgien de langue sanskrite et le nouveau bouddhisme singhalais de langue pâlie venu du Siam. Elle pose par surcroît un petit problème chronologique. On sait que d'après la stance XLVII de l'inscription du temple de Maṅgalārtha (*BEFEO.*, XXV, p. 400), le roi Çrīçrīndravarman serait mort en 1229 ç. (*navadvidvihṛdi*). Or, ici, nous le voyons régner encore en 1230 ç. (*nabhāggiyamacandamhi*, ligne 5). Il s'agit certainement du même roi, car, à la ligne précédente, il est dit qu'il monta sur le trône à Aṅkor en 1218 ç. (*yasodharapure āsi maṅgalinduyaminduṇā*), date certaine de l'avènement de Çrīçrīndravarman. Cette divergence reste à expliquer.

---

(1) Avec cette différence qu'après avoir rapporté à l'année 1230 ç. la donation du domaine par le roi, il place la consécration de la statue en 1231 (*candaggiyamacandamhi*) au lieu de 1230 comme en khmèr.

Laos. *That Luong de Vieng Căn.* — Les travaux de restauration entrepris en 1930 ont été interrompus provisoirement en mars par le départ en congé de M. Fombertaux. Avant de clore ses chantiers, M. Fombertaux avait eu le temps d'achever complètement la reconstitution des clôtures avec leurs merlons et les gracieuses courbes des pinacles. Il ne reste plus qu'à reprendre la flèche centrale maladroitement restaurée vers 1900, et de lui redonner son aspect primitif, qu'un dessin de Delaporte, dans le *Voyage d'exploration en Indochine* de F. Garnier, permet heureusement de reconstituer.

Văt C'ieng Vê, Vieng Căn. — Des travaux de restauration ont été autorisés dans ce monument classé.

Préhistoire. — Ayant quitté Hanoi le 9 janvier 1933, Mlle Colani arriva le 24 au champ de menhirs de Săn Kong P'an (Hua P'an), et fit des fouilles successivement autour des menhirs et dans les fosses des nécropoles de Săn Kong P'an, de Kêu Hĭn Tăn, de Dŏng Mưt et le long des chemins de pierres levées jusqu'à Thăm Ban. Elle poussa une reconnaissance à Pa Kha, puis alla au Mương Pơn visiter le groupe de Khăng Dŏng.

Le 12 mars, elle partit pour le Tran-ninh et arriva le 25 à Sieng Khwang (Xieng Khouang). Au Sud du chef-lieu, elle entreprit des fouilles aux champs de jarres de Na Nŏng et de Sŏng Meng, en région granitique. Les urnes monolithiques sont faites de la roche environnante, plusieurs à ouvertures latérales : leur mobilier est assez pauvre. Sur une grande calotte subsphérique, un bas-relief représente un homme stylisé : découverte exceptionnelle.

Puis Mlle Colani alla à l'Ouest de Mương Sui. Massifs montagneux enchevêtrés, région difficile, inhospitalière, orages fréquents. Après quelques recherches infructueuses, elle arriva le 17 avril au champ de jarres de Săn Hĭn Ŭm ; il n'a subi aucun remaniement, et c'est un des plus intéressants du Tran-ninh. Ancien atelier lithique, on y taillait des jarres et on façonnait aussi de grands disques à pied d'un travail original et soigné.

Ensuite Mlle Colani suivit un sentier conduisant vers le Nord ; là, espacées souvent de plus d'un kilomètre, s'échelonnent de petits groupes de jarres, onze urnes en tout. Quelques-unes, enterrées jusqu'à l'ouverture, semblent avoir été des bassins. Sur une calotte subsphérique, enfouie complètement, une ébauche de quadrupède en bas-relief. Aucun mobilier.

Revenant sur ses pas, Mlle Colani se dirigea vers l'Est. A Kêu Tan, près d'un village kha, elle trouve un groupe de 3 jarres dont 2 sont accompagnées d'un grand disque ; le haut de celui-ci émergeait à peine du sol ; sur la face opposée, est sculpté un mammifère en ronde-bosse, par malheur en partie cassé. Sur le même sentier, quelques kilomètres plus au Sud, se trouve un groupe de monolithes de composition presque identique. L'une des deux statues était intacte. Cette découverte, inattendue et fort intéressante, termina la mission. Le 5 mai, obligée de partir pour Hanoi, Mlle Colani prit en chemin quelques photographies des trois champs de jarres et de pierres funéraires de Ban Sŏt.

— Mlle S. Karpelès nous a adressé sur sa tournée au Laos en 1933 un rapport dont nous extrayons les passages suivants [1] :

---

[1] Nous respectons l'orthographe des noms laotiens.

Au cours de l'année 1933, Mlle KARPELÈS, Secrétaire générale de l'Institut Bouddhique, s'est rendue au Laos en tournée d'inspection. Elle a tout d'abord traversé la province de Tran-ninh où elle a remarqué un type de Buddha paré du XVIIIe siècle, en bronze, dont elle ne se souvient pas d'avoir vu une réplique identique ni au Siam, ni en Birmanie, ni au Cambodge, ni dans les autres provinces du Laos. Le corps est entièrement couvert de motifs en relief ; la tiare est à 9, 6 ou 4 pointes, selon la dimension de la statue ; les deux mains qui reposent dans le giron, le Buddha étant assis à l'indienne, soutiennent un bouton de lotus émergeant des deux pouces redressés. Les bijoux, également figurés en relief et incrustés de verroteries multicolores, les pierres précieuses ayant disparu, ornent les genoux, les poignets, le buste, le cou et la taille. La statue la plus importante qu'elle ait vue se trouve à la pagode du village de Ban Hoi et mesure 1 m. 16 de hauteur et 0 m. 54 de largeur ; la partie centrale, à l'intérieur de la tiare, a disparu. La seule statue intacte, que Mlle KARPELÈS ait pu voir, se trouve à la pagode du village de Mương Phane et mesure 0 m. 24 de hauteur. Une des pagodes les plus intéressantes de la province est celle qui se trouve à 9 kilomètres de Mương Sui, sur la route de Luang Prabang : Vat Phong où des coffres à manuscrits, des pagodons, des panneaux de portes et d'autres sculptures sur bois laquées rouge et or sont encore en bon état et donnent une idée des trésors artistiques que devaient renfermer les autres pagodes, aujourd'hui abandonnées, pillées, en ruines, et où finissent de pourrir les vestiges de cet art religieux. Au point de vue architectural, cette pagode est également unique, parce que spécifiquement laotienne et pourvue de tous les édicules en bon état dont doit se composer un monastère laotien (ho trai, ho pha, kuté, sala, phat, tam-tam, etc.).

A Ban Nong Kong, à 3 kilomètres de Mương Sui, en pleine rizière, sur l'emplacement d'une ancienne pagode, se trouvent plusieurs statues en bronze du XVIIIe siècle, dont un grand Buddha attestant la terre. La tête et le buste sont intacts malgré les coups de poinçon dont la poitrine est lardée, probablement donnés par une horde de Ho, dans l'espoir de faire sauter des morceaux de métal afin de confectionner des balles pour leurs fusils rudimentaires. L'expression du visage, malgré les lourdes paupières, est belle, et cette statue mériterait d'être sauvée ; mais, pour le moment, on ne peut songer à la déplacer, car la population y tient beaucoup. Non loin de là, se dresse un petit that dont la forme élancée est bien caractéristique des that du Tran-ninh. Une pièce en bois, fort belle et qui demanderait à être ménagée, est le ho thammat qui se trouve dans la pagode du village de Ban Mong (monument classé), à 4 kilomètres de Mương Sui, au milieu des rizières. Cette cabine à prédication est entièrement sculptée à jour et la partie centrale des panneaux se compose d'un merveilleux enchevêtrement de corps de deux paires de dragons ; la toiture est décorée de haṃsa et de fleurs de lotus stylisées ; l'ensemble est recouvert de laque rouge, de feuilles d'or et d'incrustations de verroteries. Chaque année, à l'occasion de la récitation du *Vessantarajātaka*, on transporte ce meuble ailleurs, et à chaque fois cette pièce unique revient avec quelques nouvelles sculptures brisées. Actuellement, il ne subsiste plus que deux côtés intacts ; la troisième face n'a plus qu'une frise décorative ;

quant au 4e côté, il a entièrement disparu. Sur l'un des murs de la pagode se trouve une inscription couverte de feuilles d'or, disant que ce monastère a été construit en l'an 66 (1734) et que toute la population, vieillards, hommes, femmes et enfants ont coupé du bois et qu'on a acheté 512 paquets de feuilles d'or et 3.300 morceaux de *keo* avec 1.000 morceaux de laque rouge nécessaires à cette construction.

Dans la région de Nong Hep, Mlle Karpelès a pu assister à une fête que donnait un chef meo à l'occasion du mariage de l'un de ses enfants. Les femmes portaient la courte jupe blanche plissée, fermée, sur le devant par le long tablier de satin noir ; leurs jambes disparaissaient sous d'épaisses bandes molletières bleu indigo ; le col marin du corsage ainsi que la ceinture bien rembourrée, étaient brodés de carrés d'étoffes multicolores et dans le dos, la ceinture était agrémentée de franges en perles bariolées au bout desquelles pendaient des pièces de 20 cents qui, en s'entrechoquant, donnaient un joli son métallique chaque fois que les femmes se déplaçaient ; leurs bras étaient chargés de massifs bracelets en argent, et à leur cou pendaient de lourds colliers et des chaînes tout en argent ; aux doigts, elles portaient des bagues d'argent en forme de « marquise » ; un petit turban en cotonnade à carreaux noirs et blancs, posé sur le haut de la tête, masquait leur chevelure. Les jeunes filles et les jeunes gens jouaient à la balle et lorsqu'un jeune homme tenait à faire comprendre à la jeune fille, avec qui il jouait, qu'elle lui plaisait, il lui lançait la balle en étoffe au milieu de la poitrine. Un combat de buffles divertissait les hommes, alors que, sous de vastes hangars, les femmes s'occupaient à faire rôtir des porcs entiers aussi grands qu'un veau et d'imposants quartiers de buffle, tout en surveillant la cuisson du maïs dans de gigantesques bassines. Dehors, les hôtes attablés buvaient l'alcool de riz dans de petits gobelets en bambou que des femmes remplissaient au fur et à mesure qu'ils les vidaient d'une traite ; et, sitôt qu'un de leur long bambou évidé ne contenait plus une goutte d'alcool, elles allaient sous un hangar en décrocher un autre plein. Avant le coucher du soleil, les jeunes gens et les jeunes filles s'assirent en rond et chantèrent alternativement des mélopées. Pendant ce temps, Brayao, le vieux chef meo, entouré de ses cinq femmes, qui lui ont donné 11 fils et 19 filles, prenait un bain de pieds très chaud tout en donnant des ordres aux uns et aux autres et en recevant, d'un air indifférent, les hommages de ses hôtes qui, aussitôt descendus de cheval, venaient se prosterner devant lui. Ces scènes avaient pour cadre le sommet d'un pic rocheux où des carrés de pavots jetaient çà et là une note vert tendre. Il est intéressant de remarquer qu'aucun de ces Meo ne fume l'opium, quoique cultivant le pavot.

Dans la région de Xieng Khouang, sur le Pu Khe, Mlle Karpelès a eu l'occasion de visiter un autre centre de Meo blancs où les femmes sont coiffées d'un turban qui, très serré aux tempes, va en s'élargissant et atteint parfois un diamètre imposant. Trois jeunes gens, les cheveux rasés, coiffés de la calotte chinoise en satin noir, avec un grand nombre de colliers en argent autour du cou, dansaient au son d'un khène meo. Ils étaient vêtus de la veste en velours noir, très échancrée sur l'estomac, afin de mettre le ventre complètement à découvert — ce qui est considéré comme une beauté — et portaient la culotte noire retenue à la taille par un flot de ceintures multicolores qui tournoyaient avec eux ; le musicien, tout en soufflant, tourbillonnait d'une façon vertigineuse. Les mères de famille, l'enfant sur le dos, saignaient des pavots blancs avec un petit peigne à dents de cuivre et portaient la culotte, alors que les jeunes filles, qui assistaient aux danses, avaient revêtu la jupe plissée en cotonnade blanche avec le long tablier de satin noir.

A Luang Prabang, Mlle KARPELÈS a constaté que toutes les pagodes de la capitale sont fort bien entretenues. Elle a vu une autre armoire laquée or, décorée de personnages européens comme celle déjà signalée dans le *Bulletin* (XXX, p. 520), mais en bien meilleur état. Le meuble se trouve actuellement dans le hotrai que l'on vient de construire au Vat Long Khun, sur l'autre rive du Mékong, en face de Luang Prabang. Le personnage qui décore le battant gauche, porte un large feutre, noir et rouge, avec motifs or dont la calotte est très haute et d'où s'échappe une abondante chevelure; il a autour du cou un foulard et son vêtement, très collant, est broché de fleurs et orné de jabots aux épaules et aux genoux; de la main droite, il soutient le fourreau de l'épée que tient sa main gauche. Son nez est bourbonien, ses lèvres sont charnues et la fossette au milieu du menton est indiquée par un trait. Il regarde un animal à crinière et pattes de lion avec museau et oreilles de lévrier. Sur le battant droit, se trouve un autre personnage, mais dont le vêtement est beaucoup plus simple: il tient un glaive dans la main gauche et dans la main droite levée, se trouve une branche sur laquelle est perché un perroquet noir à bec rouge; à ses pieds se trouve le même animal que sur le panneau gauche. Au Vat That Luang, il y a également une armoire à manuscrits avec personnages européens (XVIIe siècle), mais moins belle que celle dont il vient d'être question.

S. M. le Roi de Luang Prabang a consacré officiellement l'Institut Bouddhique du royaume, le 25 février 1933. La cérémonie, très imposante, s'est déroulée à l'intérieur du Vat Mai devant la cour, le clergé et tous les fonctionnaires français et laotiens. Des offrandes de fleurs masquaient entièrement la construction du nouveau socle très élevé de la statue du Phra Bang qui dominait toute l'Assemblée. Des discours furent prononcés par le Roi, le Résident supérieur et la Secrétaire générale de l'Institut Bouddhique. A l'issue de la cérémonie, on distribua plusieurs centaines de livres: une œuvre de Sa Majesté imprimée par les soins de l'Institut.

L'Institut Bouddhique de Luang Prabang se consacrera à l'élaboration d'une édition du *Tripiṭaka* pāli-laotien.

Avant de quitter Luang Prabang, Mlle KARPELÈS a pu assister à une triple prise du froc de *samanera* et à l'ondoiement ou *abhiṣeka* d'une moine à la pagode de Nong. Après la procession en ville, toutes les offrandes furent exposées dans la cour du monastère avec les pagodons en cire et en bananier sauvage. Il y avait entre autres des gamelles, des lampes à pétrole, des oreillers, des nattes, des cannes de bonze, des récipients à eau, des filtres en étoffe, des pioches, des poinçons, des coupe-coupe, des ombrelles en étoffe, des couvertures en flanelle jaune, spécialement fabriquées par le Japon pour les besoins du clergé bouddhique siamois et laotien, des bols à aumônes, des plateaux à offrandes, etc. Les parents et amis allèrent prendre les *civara* couverts de cornets en feuille de bananier remplis de fleurs, de cierges et de bâtonnets d'encens, et les élevèrent 3 fois au-dessus de leur tête en offrant les mérites de cette cérémonie à tous ceux qui étaient venus y participer; après quoi, ils les remirent aux trois jeunes gens prêts à entrer dans les ordres. Avec les vêtements sur les bras, tous les trois allèrent s'incliner devant leur *upajjhāya* respectif et déposer leurs *civara* à leurs pieds. Trois fois ils se prosternèrent et chaque fois, en se redressant, ils effleurèrent des mains leur front, leurs joues et chaque côté de leur corps et finalement laissèrent la main droite sur la joue droite. Tout en accomplissant ce geste, ils se pénètrent de cette vérité, que le corps est matière périssable et la main droite sur la joue droite symbolise le respect dû à la Sainte Doctrine. Les *upaj-*

jhāya prirent les vêtements et les déposèrent sur les bras tendus des jeunes gens dont les mains étaient jointes ; ceux-ci reculèrent un peu et commencèrent à réciter : *Vandāmi Bhante Sabham Aparādham*,.... pour demander l'ordination. Puis une 2[e] et une 3[e] fois, ils allèrent se prosterner devant leur *upajjhāya* en déposant les vêtements religieux à leurs pieds et chaque fois en se redressant, ils accomplissaient le geste symbolique. Les trois précepteurs spirituels leur rendirent définitivement les vêtements après en avoir retiré la ceinture ; ils la nouèrent autour du cou de leurs jeunes disciples en leur recommandant d'observer fidèlement les enseignements de la Loi ; les jeunes gens se retirèrent au fond de la pagode où, aidés de plusieurs bonzes, ils quittèrent leur *pha nung* et leur écharpe de soie blanche pour endosser les vêtements jaunes. L'écharpe jaune supplémentaire que porte le clergé laotien sur l'épaule gauche, tombant jusqu'au bas du vêtement supérieur, dans le dos, est maintenue en place par une ceinture bien serrée autour de la taille. Avec les mains chargées d'offrandes de fleurs, de cierges et de bâtonnets d'encens, les trois novices retournèrent auprès de leur *upajjhāya* pour déposer leurs offrandes à leurs pieds et se prosternèrent trois fois de suite en accomplissant à chaque fois le geste symbolique. Après quoi, ils allèrent au fond de la pagode et demandèrent respectueusement les *sāraṇa* et *sila* ; puis une dernière fois, ils retournèrent se prosterner devant leur *upajjhāya* et les mains jointes à la hauteur du visage, ils récitèrent : *Ahaṃ Bhante saranaṃ silam yācāmi*....; après quoi, ils allèrent s'asseoir à la suite des autres bonzes. C'est alors que les laïcs demandèrent les *sila* pour eux et que pour terminer, ils offrirent aux vénérables 60 plateaux chargés de cigarettes, de chiques à bétel, de boîtes d'allumettes, de cierges, de bâtonnets d'encens, de fleurs, de noix de coco, de sucre de palmier, de boîtes de conserves, de gingembre, de mandarines, de bouteilles à pétrole et d'une pièce de 20 cents. La première cérémonie dite *pabbajja* venait de prendre fin.

La cérémonie de l'*abhiṣeka* se déroula dans l'enceinte du monastère où, face à l'entrée Est de la pagode, on avait dressé une cabine en étoffe sans toiture, au-dessus de laquelle était installé un nāga-gouttière. A l'intérieur se trouvait un gong, symbole de la concupiscence et une paire de défenses d'éléphant, symbole de la maîtrise du moi, sur lesquelles devra s'asseoir le bonze ou *phra*. Le fait d'être aspergé pour un bonze laotien, lui confère un grade supérieur dans la hiérarchie religieuse avec le titre de *sādhu*. De chaque côté du chemin menant de la cabine à l'entrée de la pagode, il y avait une rangée de 12 garçonnets. Les uns tenaient des écrans sur lesquels étaient représentées des divinités se détachant sur un fond bleu de ciel ; c'est pour rappeler la présence d'Indra, Brahmā et des quatre gardiens de l'Univers venus assister à l'*abhiṣeka* de Sāriputta ; les autres garçons portaient le *mit kút* (1), ou poignard sacré, dont la lame est en forme de flamme et qui n'est autre que le kriss javanais qui a dû être introduit dans le Haut Mékong à la suite de Van Wusthoff, au XVII[e] siècle, et dont on se sert également dans quelques scènes du *Rāmāyaṇa*. Dans la cérémonie de l'*Abhiṣeka*, le *mit kút*, orné de rondelles d'une certaine tubercule et de cierges, a un rôle protecteur et écarte tous les mauvais esprits. Au milieu de cette rangée de garçonnets, les fidèles avaient fait un tapis de leurs écharpes blanches pour remplacer leur corps, afin de rappeler le geste que fit le Buddha dans

(1) *Kút* est une corruption laotienne de *kriss* trop difficile à prononcer.

une de ses vies antérieures, alors qu'il était le ṛṣi Sumedha et qu'il offrit au Buddha Dīpaṅkara de passer sur son corps. Après s'être fait raser et avoir nettoyé ses dents, le *phra* entra dans la cabine. On apporta quatre bols sur le bord desquels étaient collés des cierges et remplis d'eau lustrale que les bonzes versèrent dans le nāga ; puis ce fut le tour des fidèles, mais avec de l'eau parfumée qui tombait en douche à l'intérieur de la cabine ; ensuite on apporta trois plateaux à offrandes : sur l'un d'eux reposaient des écrans ornés de personnages célestes et un *mit kût* ; l'autre disparaissait sous diverses offrandes et sur le troisième se trouvaient des vêtements neufs qu'on fit passer dans la cabine et qu'endossa le vénérable ondoyé. Le chef de la pagode vint alors chercher le *sădhu* en lui tendant une longue canne qu'il saisit et, comme un aveugle, il se laissa conduire jusque dans la pagode. En pensée, il venait de parcourir la voie sacrée aux huit embranchements. Ses amis et parents lancèrent une pluie de sous à tous les gamins massés dans la cour, et tout le monde se dispersa.

En remontant le Mékong, Mlle Karpelès a pu visiter les ruines de Xieng Sen complètement envahies par la brousse. Il ne reste plus aucune statue intéressante *in situ*, toutes ayant été mises à l'abri des voleurs de tête et de mains de Buddha, soit à Bangkok, soit dans les pagodes des environs. Mlle Karpelès profita de son passage à Xieng Rai pour se rendre à Mương Ho Phong, dans les états shan, en territoire britannique, sur la frontière siamoise, où, une fois par an, le Gouvernement anglais autorise les jeux. Une foule considérable s'y rend chaque année et à cette occasion, une véritable cité de paillotes surgit au milieu de cette plaine, d'habitude déserte et plus de 17 races différentes s'y coudoient : Bengalais, Tamouls, Shan, Khamu, Khakho, Khachin, etc. Les femmes khakho, la pipe à la bouche, d'une crasse repoussante, ont un aspect très sauvage avec leur demi-cangue sur les épaules pour maintenir les attaches de leur hotte, dont tout le poids est supporté par la tête. Elles sont vêtues d'une jupe plissée bleu indigo très courte et portent des bandes molletières brodées aux points de croix ainsi que leur veste et la petite sacoche suspendue au côté ; leur coiffure se compose d'une gaine en graines grisâtres et dans le dos, il s'en échappe une multitude de pompons bariolés ; sur le front, elle est bordée de pièces en argent à l'effigie de la reine Victoria, au milieu desquelles se trouve une médaille de la Vierge, ce qui s'explique, car, depuis de longues années, une mission espagnole travaille parmi eux ; les hommes conduisaient de véritables meutes de chiens efflanqués, raflés dans les villages traversés à la nuit et destinés à être mangés. Les Shan ont une apparence propre et élégante avec leur petit turban de soie, couleur pétale de rose et leur long pagne soyeux, ainsi que leur compagne, avec leur haut chignon bien lisse et entouré de fleurs odorantes qu'elles abritent sous de grandes ombrelles de toile huilée rouges, vertes ou orange. Les paillotes qui servaient de restaurants tenus par les Chinois, ainsi que celles où l'on pouvait se faire laver et repasser instantanément les vêtements fripés, ne désemplissaient pas. Dans les « maisons de jeux » où les billets de 100 roupies se jetaient sur la natte comme des papiers sans valeur, les croupiers avaient auprès d'eux des piles imposantes de piastres indochinoises démonétisées et, derrière eux, à portée de leur main, un faisceau de longs bambous effilés pour rétablir l'ordre en cas de tumulte, ce qui arrive souvent au milieu de la nuit.

En redescendant le Mékong, Mlle Karpelès a pu visiter les pagodes de Xieng Khong, en face de Ban Houei Sai ; au Vat Keo, se trouve un beau that « Mak-Mo » probablement du XVe-XVIe siècle, et au Vat Sidonxay on venait de célébrer la

pose — sur l'autel — d'un Buddha en bronze attestant la terre que l'on avait trouvé à une vingtaine de kilomètres dans la brousse. C'est un beau spécimen de l'art de Xieng Sen du XII[e] et XIII[e] siècle, avec le buste bien bombé, le vêtement au-dessus du sein gauche et l'*uṣṇīṣa* en forme de boule (1).

Mlle Karpelès a visité fort rapidement deux grottes qui lui ont paru du plus haut intérêt, mais sur lesquelles, malheureusement, elle n'a pu recueillir aucun renseignement (2). Les grottes de Thong Vangsan se trouvent à 62 kilomètres au Nord de Vientiane sur la route de Tourakom, à l'intérieur des terres, et sont distantes l'une de l'autre d'une centaine de mètres environ. La moins importante se compose de deux rochers qui, autrefois, ne devaient former qu'un seul bloc, à en juger par les sujets sculptés en ronde bosse et qui sont aujourd'hui séparés par un étroit corridor. Sur la face Nord, quatre figures sont sculptées ainsi qu'une cinquième isolée, se trouvant sur l'autre pan de rocher. La figure centrale représente un Buddha assis à l'indienne de 1 m. 70 de hauteur; l'*ūrṇā* est vidé de son joyau; une trace de vêtement est visible sous la poitrine; la main droite est levée dans le geste de l'argumentation et plaquée contre le corps; la main gauche, la paume à l'extérieur, repose dans le giron; les quatre autres figures sont également assises à l'indienne et mesurent 1 m. 10 de hauteur; elles ont toutes la même attitude: les deux mains, la paume à l'extérieur, reposent dans leur giron avec les extrémités des doigts de chaque main qui se touchent; la figure qui se trouve à la gauche du Buddha, en bordure du corridor, est inachevée. La face Ouest du tronçon de rocher où se trouve la figure isolée, était destinée à recevoir la même scène que celle sur la face Nord, à en juger par les ébauches tracées. L'autre grotte qui sert, de temps à autre, d'habitation à un solitaire, est un peu plus importante; sur la face Ouest, il y a deux figures dans leur niche de trois mètres de hauteur, toutes deux dans la même attitude: assises à l'indienne et faisant le geste de l'argumentation; la figure à droite est assez endommagée; chaque côté de sa niche est décorée de motifs décoratifs où se distinguent au centre, deux crocs à éléphants; au-dessus, deux fleurs de lotus; en haut et en bas, deux bannières, deux feuilles de lotus, deux écrans dentelés pareils à une feuille de l'arbre de l'Illumination, dont l'un est pourvu d'un long manche et, sous l'oriflamme du bas, se trouvent cinq traits verticaux (?); enfin, sur le panneau qui sépare les deux Buddhas à gauche des insignes, se trouvent des chiffres qui donnent peut-être la date de ces grottes: 928 (Mahā Sakarāj, soit 1006 A. D.). Face Nord, sur un pan de rocher, en contre-bas et enfoncé dans la terre, un personnage debout émerge à mi-corps; le haut de la tête est abîmé; de la main droite levée, il ne reste plus qu'une trace d'où sort une tige avec sa fleur de lotus sur le buste; le bras gauche pend le long du corps et le vêtement est plaqué. A côté de ce Bodhisattva, se trouvent deux autres figures assises de moindre importance. En examinant les traits des visages de tous ces Buddhas et Bodhisattvas, on est frappé de leur technique khmère (arcade sourcilière horizontale, façon de traiter le nez et la bouche) et d'autre

(1) Voir Damrong, *Iconographie bouddhique*, version cambodgienne, p. 184; *Extrême-Asie*, juillet 1927, n° 13, Damrong, *Monuments bouddhiques au Siam*, p. 34; *Ars Asiatica*, vol. XII, G. Cœdès, *Musée National de Bangkok*, p. 30.

(2) Le Service photographique de l'Ecole possède plusieurs clichés de ces grottes qui ont été pris par M. Batteur, mais sans aucune référence, ni date, ni nom de lieu.

part, la technique du vêtement et les attitudes sont nettement influencées par l'art de l'époque de Dvāravatī.

Ces grottes seraient-elles une des dernières expressions de l'art de l'époque de Lavapuri qui est « une synthèse des types de Dvāravatī et des types khmèrs » représentant notamment des Buddhas et des Bodhisattvas du Mahāyāna et « qui a rayonné » jusque vers des régions excentriques, pour disparaître finalement au seuil du XIe siècle (1) ?

Relations étrangères.

France.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. — Au cours de sa séance du 28 juillet, l'Académie a proposé M. Mauger, architecte diplômé par le Gouvernement, pour un poste de membre temporaire de l'Ecole. Le 20 octobre 1933, M. Cœdès a fait une communication illustrée de projections sur « Les récents travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ». Dans sa séance annuelle du 24 novembre 1933, le Président, M. F. Brunot, a fait allusion en ces termes à l'activité de l'Ecole :

« L'Ecole d'Extrême-Orient montre une magnifique activité, qui s'est traduite par des études de Mlle Colani, sur la civilisation mégalithique du Laos, la découverte de tombeaux chinois du début de l'ère chrétienne, et du site primitif du temple d'Angkor, par M. Goloubew.

« Le savant directeur, M. Cœdès, nous mettait, il y a quelques jours, au courant des ingénieux procédés, appris des ingénieurs hollandais de Java, qui ont permis à nos élèves de relever ou de consolider des monuments en cours de perdition et de leur rendre, sans altérations, leur impressionnante élégance.

« La Chine n'a point été négligée. Mentionnons d'abord un utile index de la *Bibliotheca Indo-Sinica*, d'Henri Cordier, par Mme Roland-Cabaton. Le Prix Herbert A. Giles a récompensé le soin pieux de l'éditrice envers notre ancien confrère. »

Commission archéologique de l'Indochine. — La Commission réunie le 27 juin sous la présidence de M. Sylvain Lévi, a entendu une communication de M. Cœdès sur les travaux archéologiques de l'Ecole Française au cours de ces dernières années.

Institut des Hautes Etudes chinoises. — L'échange des publications de cet Institut avec celles de l'Ecole a été institué en novembre 1933.

Agence du Gouvernement Général de l'Indochine. — M. Cœdès a fait le 3 novembre à l'Agindo une conférence avec projections sur l'*Archéologie en Indochine.*

Musée Cernuschi (Paris) et *Musée d'Histoire Naturelle de Toulouse.* — L'Ecole Française a fait don à chacun de ces Musées d'une collection d'objets préhistoriques indochinois.

---

(1) Voir Damrong, *Iconographie bouddhique*, version cambodgienne, p. 178; *Extrême-Asie*, juillet 1927, no 13, Damrong, *Monuments bouddhiques au Siam*, p. 32 ; *Ars Asiatica*, vol. XII, Cœdès, *Musée National de Bangkok.*

Association française des Amis de l'Orient (Strasbourg). — M. Cœdès a fait le 2 décembre une conférence avec projections sur l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Syrie.

Institut Français de Damas. — L'échange des publications de cet Institut avec celles de l'Ecole a été institué en juillet 1933.

Angleterre.

M. Cœdès a fait le 11 octobre à Londres devant l'India Society réunie dans la salle de réunion de la Royal Geographical Society une conférence en anglais, accompagnée de projections, intitulée *Archaeology in Indochina, the recent work of the Ecole Française d'Extrême-Orient.*

Le Royal Anthropological Institute de Londres a accepté l'échange de ses publications avec celles de l'Ecole.

Belgique.

L'Institut belge des Hautes Etudes chinoises est entré avec l'Ecole en relation d'échange.

Hollande.

Le Congrès des Orientalistes Néerlandais, réuni à Leyde du 13 au 15 septembre, a invité M. Cœdès à faire une conférence sur *Les récents progrès de l'archéologie en Indochine.* Cette conférence a eu lieu le 14 septembre dans le grand amphithéâtre de l'Université.

U. R. S. S.

L'Académie des Sciences de l'U.R.S.S., Branche d'Extrême-Orient (Vladivostock), est entrée en relation d'échange avec l'Ecole Française.

Hongkong.

L'Université de Hongkong a invité l'Ecole Française à prendre part à la célébration de son 21[e] anniversaire, le 15 mars 1933. M. Cœdès a représenté l'Ecole à cette cérémonie et a reçu à cette occasion le grade de Docteur *honoris causa.*

Nouvelle-Zélande.

Le Musée de l'Université d'Otago à Dunedin a envoyé au Musée de l'Ecole Française une collection d'objets préhistoriques néo-zélandais en échange d'une collection indochinoise de même nature.

NÉCROLOGIE

E. LUNET DE LAJONQUIÈRE.

A l'heure où Paul DOUMER, sur la prière de l'Institut, créa l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour compléter l'organisation scientifique dont il jugeait nécessaire de doter l'Indochine, la jeune « Mission Archéologique » eût pu courir le risque de n'être dans la colonie que la copie étroite d'une organisation métropolitaine, un simple atelier d'études confiné sous la paillote d'une ville tropicale au lieu des quatre murs d'une bibliothèque de Paris. Elle trouva dès les premiers jours, dans l'homme auquel j'ai le triste honneur de rendre aujourd'hui le dernier hommage, le vieux broussard qui dès le début la fit profiter d'une expérience spéciale, demandant un long apprentissage : petit côté de son rôle dans l'œuvre commune, l'Ecole lui doit d'avoir pu dès les premiers jours se plonger *in medias res.*

LAJONQUIÈRE, en Indochine depuis 1883, revenait après un congé reprendre son service d'officier quand il se lia sur le bateau avec M. FINOT qui venait créer l'Ecole. Son arrivée dans la colonie et son emploi presque constant dans le haut Tonkin sont à peu près tout ce que je sais de sa carrière militaire. Je ne sais de plus que son amour pour cette vie de soldat aux points les plus éloignés des centres, son affection et son estime pour ses tirailleurs indigènes qu'il comprenait et qui l'adoraient. C'est de lui que j'ai appris dès les premiers jours à conduire mes coulis et qu'il suffit d'une stricte et bienveillante justice, douce mais ferme, pour se les attacher solidement. De plus, il aimait ce pays où il avait déjà depuis des années exercé son métier et notamment ce haut Tonkin, farouche et parfois charmant, où il avait passé le plus long de son temps dans la colonie, avant que le hasard de cette rencontre avec notre maître et premier directeur ne l'acquît à l'Ecole et par elle au Cambodge jusqu'alors inconnu de lui.

A leur arrivée à Saigon, M. FINOT n'eut pas de peine à obtenir son détachement et, après un voyage de mise au point auprès des vieilles institutions scientifiques de nos voisins et amis de Java, ce fut bientôt ce long périple de sept mois autour de l'Indochine française, voyage qui était encore presque une expédition. De Saigon à Hanoi par la côte d'Annam et le vieux pays de Champa, il établit avec M. FINOT ce solide *Inventaire sommaire des monuments čams*, ses cartes alors neuves et ses deux plans des groupes principaux, qui fut la base de toute l'étude consécutive de l'archéologie pour cette partie de l'Indochine. M. FINOT devait lui confier bientôt l'exécution d'un inventaire analogue pour les monuments du Cambodge. Ici la question était moins neuve et n'en était que plus complexe. L'art khmèr avait été l'objet de travaux importants, mais un peu désordonnés, où l'union ne s'établissait pas entre l'étude archéologique et celle des inscriptions. Après l'œuvre admirable des précurseurs comme DOUDART DE LAGRÉE et à sa suite DELAPORTE, qui firent connaître les merveilles d'Aṅkor sans se douter un instant que leurs inscriptions n'avaient aucun mystère pour qui savait le sanskrit, FOURNEREAU s'était arrêté encore à la splendide

image de leurs monuments, sans connaître l'épigraphie et tout ce qu'elle avait déjà révélé de l'histoire ancienne du pays. Lorsque LAJONQUIÈRE commença son inventaire en juillet 1900, le travail d'AYMONIER qui, de son côté, l'esquissait à Paris, donnait au contraire une part trop grande à ces textes mêmes, et si son réel sentiment scientifique les lui avait fait accompagner de plans sommaires des monuments pour les placer dans leur cadre, la balance penchait cette fois beaucoup plus pour la partie philologique ; l'étude artistique restait nettement insuffisante. LAJONQUIÈRE eut le grand mérite d'établir l'équilibre. Guidé par les sages conseils de notre animateur, M. FINOT, il ne craignit pas d'outrepasser ses instructions et, comme il me le disait quand j'eus le plaisir de faire mes premières armes en brousse avec lui, voulant montrer qu'il était capable de faire plus qu'une simple nomenclature localisée, il sut s'intéresser aux monuments et à la série de problèmes qu'ils posaient. Il s'était d'ailleurs initié à l'étude de l'art khmèr par l'examen détaillé de son chef-d'œuvre, le groupe d'Aṅkor, au cours d'une longue visite que nous y fîmes avec M. FINOT à la fin de l'année 1900. Le résultat de son enquête fut le premier volume de l'Inventaire des monuments khmèrs, qui fut une révélation ; il enrichissait l'œuvre d'AYMONIER de toute une partie descriptive importante, remplaçant des croquis de plans, déjà fort précieux mais trop schématiques pour permettre aucune étude de formes, par de petits plans complets que ses aptitudes de dessinateur, développées à Saint-Cyr et dont il était très fier, lui permettaient de rendre dignes d'un architecte, alors qu'à côté une notation détaillée des inscriptions établissait l'exact rapport de celles-ci avec les monuments. Cet examen méthodique lui permettait d'écrire cette introduction considérable qui fut le premier jalon solide posé vers la connaissance de l'art khmèr et qui, après 30 ans d'études, apparaît encore exacte dans son ensemble et n'appelle que des corrections de détail. Il eut en particulier le grand mérite de débrouiller le chaos des linteaux khmèrs en une classification claire qui sert encore.

Successivement, le retour des provinces du Nord-Est du Cambodge, puis la rétrocession des provinces du Nord avec le groupe d'Aṅkor firent étendre cet inventaire au reste du pays, au Laos français et au Siam khmérisé, et appela la publication des tomes II et III qui lui permirent d'étendre ses premières observations et donnèrent une base solide à l'étude de l'art cambodgien. Car si, comme toujours, on est amené à critiquer des points de détail qui ont pu lui échapper dans l'ampleur d'un si vaste travail, la critique n'en est possible que par l'existence même de cet examen d'ensemble. L'enquête achevée en 1909 fut résumée dans cette splendide carte archéologique du Cambodge qui, malgré l'insuffisance du canevas encore mal fixé sur lequel elle fut établie, reste la base de tout travail actuel. Exécutée à une échelle assez grande pour être lisible tout en restant maniable, elle venait développer et compléter la première carte archéologique de l'Indochine en 4 feuilles, son œuvre, déjà parue en 1901 à la suite de la première randonnée autour de l'Indochine. Il présentait la nouvelle carte dans une note remarquable du *Bulletin de la Commission Archéologique* de 1910 où, utilisant son précieux sentiment géographique, il marquait clairement le rapport des terrains et des rivières avec la dispersion des monuments. Dans l'intervalle, l'étude d'ensemble avait amené à lui confier une mission au Siam et en Malaisie pour compléter cet examen archéologique, et il en résultait sur ces régions un article important accompagné d'une première carte qui parut dans le *BCAI.*, 1909. On peut dire qu'il fonda ainsi, pour la partie topographique et monumentale, l'archéologie du Siam qui, sous la généreuse impulsion de S. A. R. le Prince DAMRONG, avait tenu d'ailleurs à

contribuer aux frais de sa mission. Il devait bientôt compléter cette étude dans le *BCAI.*, 1912, par un important *Essai d'Inventaire archéologique du Siam et de la Péninsule malaise* pour tout ce qui n'était pas d'apport cambodgien. Il fut aidé dans ces divers travaux par sa connaissance du siamois dont il publia à Paris un dictionnaire en 1904. L'art du Laos qu'il avait rencontré dans le périple initial ne fut pas négligé non plus par lui : il fut le sujet, dans le premier volume du *Bulletin*, d'un article sur Vieng Čăn et ses pagodes qui montre les mêmes qualités de généralisation solide que son inventaire khmèr.

En plus de ces travaux d'ensemble, il collabora au détail : l'œuvre d'Aṅkor lui doit beaucoup. Outre sa direction dans l'établissement des premières cartes sérieuses de la région par les officiers Buat et Ducret qui révélèrent des dispositions inconnues, comme la place centrale du Bàyon dans la ville d'Aṅkor Thoṃ, il fut le premier à formuler l'idée du Parc d'Aṅkor qui devait triompher, avec le temps, de la longue opposition qu'elle soulevait en créant dans le domaine administratif une enclave purement scientifique.

Mais il n'était pas qu'archéologue : j'ai indiqué ses qualités de géographe ; il y joignait de remarquables aptitudes à l'ethnographie. Les introductions des chapitres de l'Inventaire donnent une série de renseignements précieux sur les caractères de chaque région et des populations qui l'habitent. Une œuvre plus importante en ce genre est l'*Ethnographie des Territoires militaires du Tonkin* parue en 1904 sur les renseignements recueillis par les officiers des cercles à la suite d'une circulaire générale du Gouverneur inspirée par l'Ecole. L'ouvrage fut complété en 1906 d'une manière analogue par l'*Ethnographie du Tonkin septentrional* qui correspond au même examen pour les territoires civils.

Il sut accompagner ces travaux austères de courts récits de ses divers voyages *En Insulinde* pour celui de Java, *Le Siam et les Siamois* à la suite de ses randonnées dans ce dernier pays : on y retrouve le gai compagnon de route qu'il était, prenant philosophiquement les mille petites misères de la vie du broussard et les déceptions continuelles d'enquêtes dont les indigènes ne soupçonnent pas un instant l'importance.

Sa mise à la retraite l'écarta de la colonie et de sa collaboration aux travaux de l'Ecole, et ce n'est qu'à l'occasion de rares voyages sur un point de la Péninsule malaise où il s'était créé des intérêts qu'il nous fut permis de le revoir. Il laisse derrière lui une œuvre considérable et le souvenir d'un grand travailleur ; sa disparition est pour toute l'Ecole dont il fut un ouvrier de la première heure, et pour moi qui me rappelle encore nos passionnantes randonnées au Cambodge aux temps lointains où je commençais moi-même ma vie de brousse en Indochine, de sincères et profonds regrets.

H. Parmentier,
Chef honoraire du Service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Bibliographie.

Inventaire sommaire des Monuments chams de l'Annam, par Louis Finot et E. Lunet de Lajonquière. Hanoi, 1900, 12 p. + 7 cartes.

Atlas archéologique de l'Indochine. Monuments du Champa et du Cambodge. Paris, E. Leroux, 1901. (Publ. de l'EFEO.), in-fol., 24 p. + 5 cartes.

Recherche des monuments archéologiques du Cambodge. Mission du Capitaine Lunet de Lajonquière... (Acad. Insc. et Belles-Lettres, Comptes rendus, 1901, I, pp. 384-396).

Vieng-chan. (BEFEO., I, pp. 99-118.)

Inventaire descriptif des monuments du Cambodge. Paris, E. Leroux, 1902, 1907, 1911, 3 vol. et 1 cartable. (Public. de l'EFEO., vol. IV, VIII, IX), CV + 430 + XLV + 355 + XXXIX + 515 p. + pl. et gravures.

Une « tour du silence » au Cambodge. (BEFEO., II, pp. 286-288).

Dictionnaire français-siamois, précédé de quelques notes sur la langue et la grammaire siamoises. Paris, E. Leroux, 1904, 227 p.

Ethnographie des Territoires militaires. Rédigée sur l'ordre du Général CORONNAT d'après les travaux de MM. le Lieutenant-Colonel DIGUET, le Commandant BONIFACY, le Commandant RÉVÉRONY, le Capitaine FESCH, etc. Hanoi, F. H. Schneider, 1904, 258 + VI p., 5 tableaux et 1 carte.

Les Monuments du Cambodge. (Revue Indochinoise, 15 juin 1904, pp. 733-749.)

Ethnographie du Tonkin septentrional, rédigée sur l'ordre de M. P. BEAU d'après les études des Administrateurs civils et militaires des provinces septentrionales. Paris, E. Leroux, 1906, 384 p. + XX pl. et 1 carte.

Le Siam et les Siamois. Paris, Armand Colin, 1906, 358 p.

Le Laos siamois. La vallée de Se Moun, le Monthon Nakhon Rachasi Ma (Korat) et le Monthon Isan (Oubon). (Bull. Com. Asie fr., juillet 1907, pp. 268-294.)

Les provinces recouvrées du Cambodge. Conférence faite au Comité de l'Asie Française, le 15 mai 1907. (Bull. Com. Asie fr., mai 1907, pp. 155-162).

Lettre de Bangkok. 24 juin 1908. (Bull. Soc. Géogr. comm., août 1908, pp. 541-542.)

La rétrocession des provinces cambodgiennes. (Bull. Com. Asie fr., juin 1908, pp. 227-233.)

Sur les côtes de la presqu'île malaise. (Bull. Soc. Géogr. comm. Paris, nov. 1908, pp. 705-707.)

Conférence du Commandant LUNET DE LAJONQUIÈRE *sur l'évolution siamoise au siège du Comité de l'Asie française, le vendredi 30 avril 1909.* Bull. Com. Asie fr., mai 1909, pp. 196-200.)

Le Domaine archéologique du Siam. Paris, E. Leroux, 1909. (Bull .Comm. Arch. Indochine, 1909, 79 p. + 22 fig. et 1 carte).

Lettre du Commandant E. de LAJONQUIÈRE. (Bull. Soc. Géogr. comm. Paris, janvier 1909, pp. 64-65.)

Rapport sommaire sur une mission archéologique (Cambodge, Siam, Presqu'île malaise, Inde) 1907-1908. Paris, E. Leroux, 1909. (Bull. Comm. Arch. Indochine, 1909, 30 p.)

De Saigon à Singapour par Angkor, autour du golfe de Siam. (Le Tour du Monde, N. S., XVI, 1910, pp. 385-396, 397-408, 409-456.)

Une nouvelle carte archéologique du Cambodge. (Bull. Comm. Arch. Indoch., 1910, 1er liv., p. 120-128 + carte.)

A propos de la deuxième session du Conseil fédéral des Etats Malais. (L'Asie fr., février 1911, pp. 54-63.)

La population des Etats confédérés malais. (L'Asie fr., juill. 1911, pp. 339-340.)

Un épisode de l'action anglaise dans les sultanats malais. (L'Asie fr., sept. 1911, pp. 433-435).

Budget de l'année 130 (1911-1912) et la situation économique du Siam (Bull. Com. Asie fr., oct. 1911, pp. 463-467.)

Chemins de fer de la Presqu'île indochinoise. (L'Asie fr., nov. 1911, pp. 499-503.)

La situation économique des Etats confédérés malais. (Rev. indoch., nov. 1911, pp. 549-551.)

L'Aviation au Siam. (L'Asie fr., mars 1912, p. 124.)

La révolution chinoise et l'opinion publique à Singapour. (L'Asie fr., mars 1912, pp. 130-131.)

Les sujets anglais et la juridiction siamoise. (L'Asie fr., juillet 1912, p. 285.)

Essai d'inventaire archéologique du Siam. (Bull. Comm. Arch. de l'Indochine, 1912, pp. 19-181.)

En Insulinde. Paris, Bernard Grasset, 1914, 324 p. + 17 fig. dans le texte.

Voyage autour de l'Indochine. T. I-II. (Manuscrit, 119 + 96 p.)

Raymond DELOUSTAL.

Né le 20 novembre 1872, à Marseille, Raymond Deloustal arriva dans la Colonie, avec sa famille, le 26 décembre 1888. Il entra dans l'Administration le 1er mai 1892, en qualité de commis-greffier journalier, accomplit l'année suivante son service militaire et revint, ensuite, dans le Service judiciaire, où en 1895 il fut nommé commis-greffier de 3e classe.

Deloustal, qui s'était mis de bonne heure à l'étude des langues indigènes, est déjà titulaire en 1896 des diplômes accordés pour la connaissance de l'annamite et des caractères chinois. Il y ajoute, trois ans plus tard, celui de langue cantonnaise.

Dès l'organisation du corps des interprètes du Service judiciaire, en 1902, il y entre avec le grade d'interprète de 1ère classe. Successivement il passe interprète principal de 3e classe en 1903, de 2e classe en 1907, et de 1ère classe en 1909.

Au début de l'année 1910, il rentre en France en congé administratif. On le charge des cours de langue annamite à l'Ecole des Langues Orientales et il occupe ce poste de novembre 1910 à fin 1913.

Le voici de retour au Tonkin, en 1914, avec le grade d'interprète en chef, chargé du Bureau des traductions près la Cour d'Appel de Hanoi. Survient la grande guerre. Mobilisé comme sergent, on l'envoie en Chine d'où il repart, en 1917, avec un contingent de travailleurs chinois qui débarque en France en septembre de la même année.

Malade, Deloustal prolonge autant qu'il le peut son séjour dans la Métropole et ne rentre à la Colonie qu'en 1922. Mais après quinze ou seize mois de présence, il repart en congé de convalescence et se fait mettre à la retraite le 1er janvier 1925.

Les notes que lui donnèrent ses chefs, au cours de sa carrière administrative, sont des plus élogieuses ; toutes le présentent comme un fonctionnaire sérieux, travailleur et consciencieux. Elles font ressortir, encore, l'excellence des services qu'il a rendus à l'Administration de la Justice, grâce à sa parfaite connaissance de l'annamite et des caractères chinois, insistant sur ce fait que la haute compétence dont il faisait preuve, dans l'exercice de ses fonctions, n'avait d'égale que sa grande modestie.

Dès son entrée dans le Service judiciaire, Deloustal avait été attiré par l'étude des textes chinois se rapportant à l'organisation de la justice dans le vieil empire d'Annam. En 1903, il fait imprimer son *Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la publication du Code annamite et en vigueur au Tonkin*. L'ouvrage, complété par des notes de G. Michel, est accompagné d'une table alphabétique et analytique et de ce Recueil et du Code annamite.

Mais le travail le plus important de Deloustal reste celui qu'il a publié dans le *Bulletin de l'Ecole Française* (1902 à 1922) sous le titre de *La Justice dans l'Ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê.*

Cette version, d'une fidélité rare, et accompagnée de nombreux commentaires et notes, a rendu les plus grands services aux magistrats dans l'exercice de leurs fonctions; elle a largement aidé la Commission chargée de rédiger le Code civil indigène.

Précieux aussi, sont, pour l'étude de l'annamite et du cantonnais, les Manuel, Vocabulaire et Méthode que Deloustal a livrés au public respectivement en 1907 et 1908.

Le 7 avril 1933, le Procureur général, Directeur des Services judiciaires, adressait à son personnel la note suivante: «J'ai le profond regret de vous annoncer la mort de M. Deloustal, interprète en chef du Service judiciaire, actuellement en retraite, décédé à Aix, en Provence. Je transmets, avec mes condoléances personnelles, à Mme Deloustal, l'expression des sentiments attristés que nous éprouvons au moment de la disparition de ce fonctionnaire qui laisse le souvenir d'un homme de devoir et d'un linguiste distingué. Il a de nombreuses années dirigé avec la plus grande compétence le Bureau des traductions de la Cour de Hanoi; d'autre part, ses travaux sur le Code des Lê font le plus grand honneur à sa science de la langue chinoise. Il a enseigné également à l'Ecole des Langues Orientales. C'est un utile serviteur de la justice et un savant philologue qui disparaît avec M. Raymond Deloustal.»

Avec la brièveté des termes d'une circulaire administrative, il n'était guère possible de mieux exprimer les sentiments que la mort de Raymond Deloustal cause à tous ceux qui l'ont connu; et l'Ecole Française d'Extrême-Orient, dont il fut membre correspondant durant seize années, s'associe pleinement à cet hommage et à ces regrets.

G. Cordier.

Bibliographie.

Recueil des principales ordonnances royales édictées depuis la promulgation du Code annamite et en vigueur au Tonkin. Traduction de R. Deloustal, revue, annotée et complétée d'une table alphabétique et analytique de ce Recueil et du Code annamite (traduction Philastre) par Gabriel Michel. Hanoi, F.-H. Schneider, 1903, 221 + 32 p.

Manuel de cantonnais comprenant: un essai de grammaire avec exemples variés, de nombreux exercices avec texte en caractères chinois et transcription d'après une adaptation du système quốc-ngữ, des vocabulaires après chaque leçon, un choix de phrases progressives avec traduction libre et traduction littérale. Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, XV+225+IV p.

Vocabulaire cantonnais-français. Recueil de phrases choisies et progressives avec texte en caractères chinois. Transcription des sons d'après une adaptation du système quốc-ngữ. Traduction libre et traduction littérale. (Extrait du *Manuel de cantonnais* du même auteur). Hanoi, F.-H. Schneider, 1907, 185 p.

Méthode d'annamite. Phrases et dialogues progressifs sur des sujets familiers. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, 240 p.

Calendrier annamite-français de 1802 à 1916, avec une liste chronologique des rois d'Annam. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908, 153 p.

La Justice dans l'ancien Annam. Traduction et commentaire du Code des Lê. Hanoi, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1908-1922. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 522 p.)

Recueil de textes annamites. Paris, 1911.

Des déterminatifs en annamite. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1914. (Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, XIV, v, 12 p.)

Calendrier annamite-français de 1802 à 1922, avec une liste chronologique des rois d'Annam. N[lle] éd. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1915.

Les mines de Tụ-long. Hanoi-Haiphong, Imprimerie d'Extrême-Orient, 1924. (Revue Indochinoise, novembre-décembre 1923, 42 p.+3 cartes.)

Ressources financières et économiques de l'Etat dans l'ancien Annam. Quốc dụng chí 國用誌. Traduction annotée des livres XXIX-XXXII du Lịch triều hiến chương loại chí 歷朝憲章類誌. (Rev. Indochinoise, sept.-déc. 1924, p. 193-227, 381-414 ; janv.-avril 1925, p. 59-78, 281-303.)

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS

19 janvier 1933.

Décision autorisant la cession gratuite par le Protectorat du Tonkin à l'Ecole Française d'Extrême-Orient, pour être remise au Musée de Dalat, de sept aquarelles ethnographiques du peintre L. Rollet.

15 février 1933.

Contrat engageant M. L. Fombertaux comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la veille de son embarquement à Marseille.

21 février 1933.

Contrat engageant M. H. Marchal comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la veille de son embarquement à Marseille.

22 février 1933.

Note postale autorisant l'engagement de M. J. Manikus comme photographe de l'Ecole.

4 mars 1933.

— Arrêté autorisant l'incorporation au budget de l'Ecole pour l'exercice 1932, d'une somme de 15.005$04 provenant des dons faits par une dame française et par M. André Citroën (*J.O.*, 1933, p. 744).

— Arrêté désignant le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour faire partie à la Commission Centrale des Sites (*J. O.*, 1933, p. 740).

7 mars 1933.

Arrêté désignant le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient comme membre de droit du Conseil de Recherches scientifiques de l'Indochine (*J.O.*, 1933, p. 750).

10 mars 1933.

Décision chargeant M. H. Parmentier, chef du Service archéologique de l'Ecole en retraite, d'une mission d'études et de recherches archéologiques au Cambodge, pour une durée d'un an, à compter du 1er mars 1933.

25 mars 1933.

Décision chargeant M. M. Ner, professeur agrégé au Lycée Chasseloup-Laubat, d'une mission d'études et de recherches sociologiques dans les régions moï du Sud-Annam, pendant la durée de son congé annuel correspondant aux vacances scolaires.

19 avril 1933.

— Arrêté accordant à M. G. Cœdès, directeur de l'Ecole, un congé administratif de six mois à solde entière de présence pour en jouir à Paris (*J.O.*, 1933, p. 1251).

— Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 15.000$ (6e annuité) pour aménagement du parc archéologique d'Angkor pendant l'année 1933 (*J.O.*, 1933, p. 1199).

21 avril 1933.

Arrêté ramenant, à titre exceptionnel, le montant de la subvention du budget général de l'Indochine à l'Ecole à 185.000 piastres pour l'année 1933 (*J. O.*, 1933, p. 1203).

22 avril 1933.

Arrêté chargeant M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole, inspecteur du Service archéologique, des fonctions de chef p.i. du Service archéologique de l'Ecole, à compter du 22 avril 1933 (*J. O.*, 1933, p. 1290).

2 mai 1933.

Décision chargeant M. L.-E.-C. Loiseleur des Longchamps Deville, contrôleur principal hors classe des Douanes et Régies à Tourane, de la délivrance des certificats de non-classement concernant les objets d'art indochinois exportés par le port de Tourane, en remplacement de M. J. H. Peyssonnaux, conservateur du Musée Khải-định, parti en congé administratif.

10 mai 1933.

Arrêté chargeant M. P. Mus, secrétaire de l'Ecole, des fonctions de directeur p. i. de l'Ecole, à compter du départ en congé de M. G. Cœdès (*J. O.*, 1933, p. 1479).

13 mai 1933.

Arrêté accordant à l'Ecole une subvention de 1.200 $ 00 pour la conservation des monuments historiques du groupe de l'Annam-Champa (*Bull. adm. de l'Annam*, 1933, p. 647).

20 mai 1933.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole MM. P. Boudet, directeur des Archives et des Bibliothèques de l'Indochine, et H. Parmentier, chef du Service archéologique de l'Ecole en retraite (*J. O.*, 1933, p. 1670).

26 mai 1933.

Contrat engageant M. V. Goloubew comme membre permanent de l'Ecole, pour une durée de trois ans, à compter de la date de son débarquement à Saigon, à l'expiration de l'autorisation d'absence de six mois qui lui a été accordée pour en jouir en France.

27 juin 1933.

— Arrêté accordant un passage de retour en France, par anticipation, à Mme Marie Antoinette Trouvé, femme de M. G. A. Trouvé, membre permanent de l'Ecole (*J. O.*, 1933, p. 2265).

— Arrêté réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2253) :

Le Gouverneur Général de l'Indochine, Grand Officier de la Légion d'honneur,

Vu les décrets du 20 octobre 1911, portant fixation des pouvoirs du Gouverneur général et organisation administrative et financière de l'Indochine ;

Vu le décret du 23 août 1928 ;

Vu le décret du 3 avril 1920, modifié par ceux des 28 mai 1923 et 22 juin 1931, conférant la personnalité civile à l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu l'arrêté du 20 septembre 1920, réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile ;

Vu les arrêtés des 6 et 21 mai 1921 complétant ou modifiant les articles 29, 40 et 61 de l'arrêté du 20 septembre 1920 ;

Vu la décision du 26 juillet 1923 classant l'Ecole Française d'Extrême-Orient parmi les administrations constituant le 2e Service médical extérieur ;

Vu le décret du 1er novembre 1928 portant règlement d'administration publique en ce qui concerne le régime de la Caisse intercoloniale des retraites ;

Vu l'arrêté du 29 décembre 1913, modifié par ceux des 9 juillet 1923 et 31 octobre 1930, fixant le régime des pensions civiles indigènes ;

Vu la dépêche ministérielle (Colonies) en date du 3 avril 1929 donnant au Gouverneur Général pouvoir d'attribuer aux membres de l'Ecole Française d'Extrême-Orient des missions d'études en Extrême-Orient hors de l'Indochine ;

Vu le décret du 3 juillet 1897 fixant les indemnités de route et de séjour des fonctionnaires à l'étranger ;

Vu l'arrêté du 20 septembre 1929 affectant du coefficient 5 le taux des indemnités prévues au décret du 3 juillet 1897 ;

Vu l'arrêté du 24 mars 1919 sur les frais de déplacement en Indochine du personnel des cadres européens et classement du même personnel nommé par les autorités locales ;

Vu le décret du 11 septembre 1920 fixant le régime de solde des cadres locaux des colonies ;

Vu l'arrêté du 18 février 1921 portant règlement sur la solde et les accessoires de solde des fonctionnaires des cadres européens des corps ou services de l'Indochine constitués ou organisés par arrêtés locaux et entretenus sur les divers budgets de la Colonie ;

Vu l'arrêté du 20 juin 1921 fixant les règles communes applicables aux fonctionnaires des services locaux de l'Indochine ;

Vu l'arrêté du 28 avril 1928 fixant la hiérarchie et le traitement du personnel européen de l'Ecole Française d'Extrême-Orient ;

Vu les arrêtés des 28 octobre 1929 et 25 novembre 1930 fixant les nouvelles soldes de présence des fonctionnaires des services locaux de l'Indochine;

Vu l'arrêté du 25 novembre 1930 relatif au paiement des soldes en monnaie locale;

Vu l'arrêté du 25 février 1932 portant réduction de 10 °/₀ sur le montant des frais de service ou des frais de représentation et de tournées perçus en vertu d'un arrêté local par les fonctionnaires en service en Indochine;

Vu l'arrêté du 7 octobre 1929, modifié ou complété par ceux des 28 octobre 1929, 22 janvier et 5 juillet 1930, portant organisation du personnel asiatique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient;

Vu la dépêche ministérielle n° 685 du 5 février 1931 et la circulaire n° 148-CP du 1er août 1931 déterminant le classement du personnel de l'Ecole Française d'Extrême-Orient dans les cérémonies publiques;

Vu l'arrêté du 7 février 1930, créant le titre de membre d'honneur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient;

Vu l'arrêté du 10 février 1908 autorisant la délivrance de cartes d'abonnement sur les réseaux non concédés de chemin de fer de l'Indochine en faveur de certains fonctionnaires de divers services, modifié par les arrêtés des 1er mars 1910 et 7 juin 1932;

Sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et l'avis conforme du Secrétaire général du Gouvernement général de l'Indochine,

Arrête:

Art. 1er. — L'arrêté du 20 septembre 1920 réglant l'organisation et le fonctionnement de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sous le régime de la personnalité civile est abrogé et remplacé par les dispositions ci-après.

Titre I. — *Personnel.*

Art. 2. — Le personnel de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, dont l'organisation de principe est prévue par le décret du 22 juin 1931, modifiant celui du 3 avril 1920, comprend:

A. — Personnel européen.

Un directeur;
Des membres permanents;
Des membres temporaires.

B. — Personnel asiatique.

Des assistants;
Des secrétaires ou lettrés indochinois;
Un secrétaire-archiviste;
Des lettrés ou traducteurs asiatiques non indochinois;
Des agents techniques indochinois adjoints aux membres du Service archéologique;
Des dessinateurs, photographes ou estampeurs indochinois;
Des ouvriers d'art: sculpteurs, mouleurs, modeleurs, aides-photographes, relieurs, etc.;
Des plantons ou gardiens de Musée;
Des gens de service: gardiens de nuit, jardiniers, chauffeurs, coolies, etc.

Art. 3. — La solde, la hiérarchie et le classement du personnel européen au point de vue des passages sont fixées ainsi qu'il suit :

EMPLOIS		SOLDE ANNUELLE (1)	DURÉE MINIMUM DE SERVICES POUR OBTENIR UN AVANCEMENT DE CLASSE (2).	CLASSEMENT AU POINT DE VUE DES PASSAGES, DES INDEMNITÉS DE ROUTE ET DE SÉJOUR.
Directeur		78.000 fr.	—	1ère catégorie A
Membre permanent	après 6 ans.	62.000 —	—	1ère catégorie B
	après 3 ans.	56.000 —	—	
	avant 3 ans.	51.200 —	—	
Membre permanent	après 3 ans.	45.000 —	2 ans	
	avant 3 ans.	39.000 —		
Membre permanent		33.900 —	2 ans	
Membre permanent		26.000 —	2 ans	2e catégorie
Membre permanent		20.450 —	2 ans	
Membre temporaire		16.600 —	—	

Art. 4. — Les membres du personnel européen et les agents des cadres spécialisés du personnel asiatique peuvent être, avec l'approbation du Gouverneur général, recrutés par contrats. Leurs traitements, les accessoires de solde et leur classement sont fixés par l'acte d'engagement.

La hiérarchie, la solde du personnel asiatique de l'École ainsi que son classement au point de vue des indemnités de route et de séjour, du traitement dans les hôpitaux, etc., sont fixés par l'arrêté du 7 octobre 1929.

La hiérarchie et la solde des agents techniques indochinois adjoints aux membres du Service archéologique et celles des ouvriers d'art seront fixées ultérieurement par arrêté du Gouverneur général sur la proposition du Directeur de l'Ecole.

Sont supprimés, en ce qui concerne l'Ecole Française, les emplois de secrétaire et de lettré prévus aux tableaux annexés aux décrets du 31 décembre 1919 et du 27 mars 1924, relatifs aux emplois réservés en Indochine aux militaires indochinois réformés ou libérés du service.

Art. 5. — Le Directeur et les membres permanents seront soumis, en ce qui concerne les congés et le droit au transport et aux frais de transport, à la réglementation appliquée aux fonctionnaires de la colonie.

---

(1) Arrêté du 25 novembre 1930. — Non compris les accessoires de solde auxquels le personnel européen de l'École a droit au même titre que les fonctionnaires des Services généraux et locaux de l'Indochine.

(2) Défalcation faite, le cas échéant, du temps passé en congé pour affaires personnelles.

Les membres temporaires auront droit au transport lorsqu'ils se rendront de France en Indochine pour rejoindre leur poste ou d'Indochine en France à l'expiration de leur mandat ou lorsqu'ils voyageront en mission de service dans la colonie ou dans les pays d'Extrême-Orient. Ils auront droit également aux frais de chemin de fer en France, entre le lieu de leur résidence et le port d'embarquement ou de débarquement.

Le Directeur et le Chef du Service archéologique pourront recevoir une carte d'abonnement sur les réseaux non concédés de chemin de fer de l'Indochine dans les conditions fixées par l'arrêté du 10 février 1908, modifié par les arrêtés des 1er mars 1910 et 7 juin 1932.

Art. 6. — Le personnel européen et asiatique de l'Ecole a droit aux soins médicaux gratuits dans les mêmes conditions que celui des services relevant du Gouvernement général.

Art. 7. — L'honorariat du grade peut être conféré par arrêté du Gouverneur général aux membres permanents retraités, démissionnaires ou licenciés pour raison de santé, après au moins dix années effectives de service en Indochine.

Titre II. — *Organisation.*

Art. 8. — Les membres permanents ou temporaires doivent, tout en poursuivant leurs travaux personnels, coopérer à l'objet spécial de l'Ecole.

Ils peuvent être chargés de missions d'études selon l'objet particulier de leurs recherches, soit en Indochine par décision du Directeur, soit dans les autres pays d'Extrême-Orient (Inde, Chine, Japon, etc.) par arrêté pris par le Gouverneur général sur la proposition du Directeur. Hors de ces pays, elles ne peuvent être attribuées que par décision du Ministre des Colonies.

Art. 9. — Le Chef du Service archéologique est chargé, sous l'autorité du Directeur, de la haute direction des conservations locales, des musées et des dépôts archéologiques appartenant à l'Ecole ou placés sous son contrôle scientifique. Il est chargé en outre de l'inspection permanente des monuments historiques. Il propose au Directeur, qui l'arrête, le programme des travaux d'ordre archéologique, tels que fouilles et réparations aux monuments historiques, à exécuter chaque année ainsi que le plan de campagne annuel pour la conservation du groupe d'Angkor.

Art. 10 — Les Inspecteurs du Service archéologique sont chargés, sous l'autorité du Directeur et du Chef du Service archéologique, de l'étude et de la conservation des monuments historiques du secteur pour lequel ils ont été désignés.

Le Conservateur du groupe d'Angkor est chargé, sous l'autorité du Directeur et du Chef du Service archéologique, de la garde, de la conservation et de l'entretien des monuments du groupe d'Angkor.

Art. 11. — Le secrétaire-bibliothécaire est chargé sous l'autorité du Directeur d'assurer la bonne marche des divers services de l'Ecole.

Il tient l'inventaire des divers fonds de la bibliothèque et contrôle l'inventaire des collections.

Il supplée d'office le Directeur au cours de ses déplacements temporaires ou en cas d'empêchement. Sa désignation est soumise à l'approbation du Gouverneur général.

Art. 12. — Un secrétaire administratif désigné par le Directeur parmi les assistants du cadre asiatique assiste le Secrétaire-bibliothécaire dans la direction et la surveillance des services administratifs de l'Ecole. Il tient l'inventaire du matériel. Il assiste à la réception des fournitures de toute espèce ; il en vérifie la qualité et la quantité, il tient le contrôle du personnel et assure la correspondance administrative et contentieuse de l'Institution. Sa désignation est soumise à l'approbation du Gouverneur général.

Un agent comptable, désigné par le Directeur parmi les secrétaires du cadre asiatique, placé sous le contrôle direct du secrétaire administratif, est chargé d'assurer le fonctionnement du service de la comptabilité. Il est chargé des fonctions d'agent de paiement. Il soumet mensuellement au secrétaire administratif, qui la présente au Directeur, une situation détaillée des recettes et des dépenses.

Art. 13. — Le titulaire de la chaire d'histoire et de philologie indochinoises au Collège de France rétribué par le budget général de l'Indochine, est chargé en même temps, et sans rémunération supplémentaire au compte du budget de l'Ecole, des fonctions de représentant de l'Ecole Française d'Extrême-Orient à Paris.

En cette qualité, il surveille l'impression et le service des publications de l'Ecole faites en France, et assure les relations de cet établissement avec l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres et les autres corps savants de France et de l'étranger.

Ces fonctions de représentant de l'Ecole Française à Paris passent de droit au Directeur de cette institution lorsqu'il se trouve en France.

Art. 14. — Des personnalités, françaises ou étrangères, jouissant d'une situation éminente dans le monde scientifique, ou ayant rendu à l'Ecole Française d'Extrême-Orient des services exceptionnels, peuvent recevoir le titre de membre d'honneur de ladite Ecole. Ce titre est conféré à vie par arrêté du Gouverneur général, pris sur la proposition du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Des personnes coopérant d'une manière effective aux travaux de l'Ecole au moyen de recherches, publications, informations, dons, etc., peuvent recevoir le titre de membre correspondant de l'Ecole.

Ce titre est conféré, pour une période de trois ans, sur la proposition du Directeur de l'Ecole et par arrêté du Gouverneur général. Cette période de trois ans peut être prorogée pour une même durée et dans la même forme.

Art. 15. — Les membres d'honneur présents dans la colonie et les membres correspondants peuvent être chargés par le Directeur de missions leur donnant droit aux frais de transport et aux indemnités de route et de séjour allouées aux membres temporaires de l'Ecole.

Si ces personnes sont fonctionnaires de la colonie, ces missions ne pourront leur être confiées qu'après approbation du Gouverneur général.

Art. 16. — Des fonctionnaires ou militaires de la colonie peuvent être détachés à l'Ecole sur la demande du Directeur et par arrêté du Gouverneur général pour y remplir des missions spéciales d'études.

En ce cas, leurs frais de mission sont toujours à la charge de l'Ecole. L'imputation de leurs solde et accessoires est réglée par l'arrêté les mettant à la disposition du Directeur.

Le temps passé à l'Ecole, comme membre temporaire, par des fonctionnaires appartenant à un cadre local ou métropolitain, et appelées, à leur sortie de l'Ecole, à continuer leurs services dans la colonie, entrera obligatoirement dans le décompte des années passées en Indochine en ce qui concerne le droit aux congés administratifs prévus par l'arrêté du 18 février 1921, à condition que ces fonctionnaires aient continué à effectuer sans interruption les versements réglementaires pour les pensions ou retraites.

Art. 17. — Le personnel de l'Ecole sera à la disposition du Gouverneur général pour tous travaux, missions ou études scientifiques de son ressort intéressant la colonie.

Art. 18. — Le Directeur adressera chaque année au Gouverneur général, en même temps que son compte administratif, un rapport sur les travaux de l'Institution pendant l'année écoulée.

Art. 19. — Dans l'exercice des attributions qui lui sont confiées par l'article 8 du décret du 3 avril 1920, complété par les dispositions de l'article 1er du décret du 22 juin 1931, le Directeur agit par délégation permanente du Gouverneur général dans tous les cas où cette délégation est nécessaire.

Les membres permanents et temporaires, les conservateurs de musées, ainsi que les correspondants de l'Ecole résidant en Indochine, ont qualité pour surveiller les immeubles et les objets mobiliers classés comme monuments historiques pour requérir des autorités locales la constatation des faits pouvant nuire à l'intégrité de ces monuments et pour provoquer les mesures propres à assurer la conservation des monuments ou objets anciens nouvellement découverts.

Tous travaux de fouilles, de dégagement, d'entretien ou de réparation des monuments historiques de l'Indochine ne peuvent être exécutés que par les soins de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, ou tout au moins qu'avec l'assentiment du Directeur et suivant les indications et sous le contrôle du Service archéologique.

Art. 20. — Les Musées de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont ouverts au public aux jours et heures fixés par le Directeur. Les conditions de consultation des livres de la bibliothèque sont également fixées par lui.

Art. 21. — Toutes les publications, périodiques ou autres, exécutées par les soins, en vertu des ordres ou avec le concours financier du Gouvernement général, de l'un des services ou de l'une des administrations locales, provinciales ou municipales de la colonie, seront obligatoirement adressées en double exemplaire à la Bibliothèque de l'Ecole.

Il en sera de même de tous les ouvrages ou publications déjà parus dans ces conditions qui n'auraient pas encore été fournis à l'Ecole en double exemplaire et qui ne seraient pas épuisés.

Cette obligation s'applique également aux réimpressions ou aux nouveaux tirages d'ouvrages précédemment parus.

Art. 22. — Le Directeur de l'Ecole sera, à la diligence du Directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine, officiellement avisé de l'arrivée au service des Archives et Bibliothèques de l'Indochine de tous ouvrages envoyés en nombre à ce service par le Gouvernement général ou les Administrations locales.

Le Directeur de l'Ecole, en accusant réception de cet avis, indiquera si les ouvrages en question sont du domaine des études poursuivies par l'Ecole et fera connaître, en ce cas, au Directeur des Archives et Bibliothèques de l'Indochine la quantité d'exemplaires de chaque ouvrage nécessaire à l'Ecole tant pour son service courant que pour les répartitions qu'elle aurait à faire entre les personnalités ou sociétés savantes.

Le Directeur des Archives et Bibliothèques sera chargé de faire parvenir au Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient la quantité d'exemplaires demandés par cette Institution.

Cette quantité qui, en aucun cas, ne pourra être inférieure au 1/4 du nombre total d'exemplaires reçus par le Service des Archives, ne pourra, d'autre part, dépasser les 3/4 de ce nombre sans autorisation spéciale du Gouverneur général de l'Indochine.

Art. 23. — L'établissement des projets et devis pour les travaux de construction, de réparation et d'entretien de tous immeubles appartenant à l'Ecole, ainsi que la surveillance de ces travaux seront assurés, à titre gratuit, sur la demande du Directeur, par le Service des Bâtiments civils.

Chaque année, un architecte du Service des Bâtiments civils fera une inspection des immeubles occupés par l'Ecole et rédigera un rapport sur l'état de ces immeubles et les mesures à prendre pour leur conservation. Ce rapport sera établi en double exemplaire, dont l'un sera remis au Gouverneur général et l'autre au Directeur.

Titre III. — *Domaine. Budget. Recettes et dépenses. Compte.*

Art. 24. — Le domaine de l'Ecole Française d'Extrême-Orient est constitué notamment par les terrains et immeubles domaniaux ainsi que par le matériel dont elle avait la jouissance à la date du 1er janvier 1921 et dont la cession gratuite lui est consentie par le Gouvernement général de l'Indochine.

Art. 25. — Le budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, établi par articles, est préparé chaque année par le Directeur après l'approbation du budget général et soumis à l'approbation du Gouverneur général en Conseil de Gouvernement.

Ce budget comprend les articles suivants :

A. — En recettes.

Recettes ordinaires.

Titre I. Recettes ordinaires de toute nature.

Art. 1. Subvention annuelle du budget général.
Art. 2. Subventions diverses annuelles.
Art. 3. Revenus des biens et valeurs.

Art. 4. Produits divers et recettes accidentelles et imprévues.

Art. 5. Recettes d'exercices clos.

Recettes extraordinaires.

Titre II. Recettes extraordinaires diverses.

Art. 1. Subventions spéciales.

Art. 2. Dons et legs et recettes extraordinaires de toute nature.

B. — En dépenses.

Dépenses ordinaires.

Titre I. Dépenses de personnel :

Personnel européen.

Art. 1. Soldes.

Art. 2. Dépenses accessoires.

Personnel asiatique.

Art. 3. Soldes.

Art. 4. Dépenses accessoires.

Personnel subalterne

Art. 5. Soldes.

Art. 6. Dépenses accessoires.

Art. 7. Dépenses d'exercices clos.

Titre II. Dépenses de mission, de travaux et de matériel :

Art. 1. Frais de transport, de mission et de recherches archéologiques.

Art. 2. Dépenses des musées, de la bibliothèque, de la photographie et du secrétariat.

Art. 3. Frais d'impression et d'expédition des publications.

Art. 4. Entretien des immeubles, installations et matériel.

Art. 5. Entretien des automobiles.

Art. 6. Frais de correspondance postale, télégraphique et téléphonique.

Art. 7. Dépenses diverses.

Art. 8. Dépenses d'exercices clos.

Dépenses extraordinaires.

Titre III. Dépenses extraordinaires diverses.

Art. 1. Dépenses correspondant à des subventions spéciales.

Art. 2. Dépenses correspondant à des dons, legs et recettes de toute nature.

Art. 26. — Le Directeur est ordonnateur du budget de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 27. — Les périodes complémentaires de l'exercice s'étendent jusqu'au 20 mai pour la liquidation et le mandatement et jusqu'au 31 mai pour le recouvrement des recettes et le paiement des dépenses.

Art. 28. — La subvention fixe du budget général sera ordonnancée semestriellement et par avance dans la forme déterminée par l'article 23 du décret du 3 avril 1920, modifié par celui du 22 juin 1931.

Les subventions supplémentaires pourront, à la demande du Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, être intégralement mandatées, soit à l'ouverture de l'exercice, soit, pour celles accordées en cours d'année, dès que leur attribution aura été régulièrement décidée.

Art. 29. — Les achats et ventes de valeurs pour le compte de l'Ecole doivent être autorisés par arrêté du Gouverneur général rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Ils sont effectués à la requête du Directeur, par l'intermédiaire du Trésorier général de l'Indochine, dans les mêmes conditions que les achats et ventes de valeurs effectués pour le compte du Gouvernement général ou des Administrations locales.

Les ordres d'achat doivent être accompagnés d'une ampliation en due forme de l'autorisation du Gouverneur général et indiquer que les titres seront immatriculés au nom de l'Ecole Française d'Extrême-Orient et porteront, s'ils sont acquis au moyen de fonds ayant une destination spéciale, mention de cette destination.

Les ordres de vente doivent être accompagnés, en plus de l'autorisation du Gouverneur général, d'une procuration du Directeur au syndic des agents de change à Paris à l'effet de signer le transfert.

Les titres appartenant à l'Ecole sont déposés au Trésor.

Art. 30. — Les acquisitions et aliénations d'immeubles doivent être autorisées par arrêté du Gouverneur général rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Les contrats passés à cet effet par le Directeur font expressément mention de cette autorisation.

Art. 31. — Les emprunts sont contractés par le Directeur après autorisation du Gouverneur général donnée par arrêté rendu en Conseil de Gouvernement. Ils peuvent être réalisés par adjudication publique ou par traité de gré à gré.

Les adjudications sont faites dans les formes fixées par la réglementation en vigueur dans la colonie, en présence d'une commission composée du Directeur de l'Ecole ou de son suppléant, d'un autre membre de l'Institution et du Trésorier général de l'Indochine ou de son délégué.

Les emprunts réalisés de gré à gré font l'objet de traité relatant les conditions de l'opération et les garanties stipulées par chacune des parties contractantes.

Art. 32. — Les marchés de travaux, fournitures et transports au compte de l'Ecole sont faits en principe par adjudication publique. Il peut être passé des marchés de gré à gré pour les fournitures, transports et travaux dont la dépense totale n'excède pas 8.000 piastres ou, s'il s'agit d'un marché passé pour plusieurs années, dont la dépense annuelle n'excède pas 2.000 piastres.

Il peut être suppléé aux marchés écrits par achats sur simple facture, lorsque la valeur de chacun de ces achats n'excède pas 600 $. La dispense de marché s'étend aux travaux de transports dont la valeur présumée n'excède pas 600 $ 00.

Art. 33. — Les traités, marchés et baux passés par le Directeur, et les adjudications auxquelles il aura procédé, ne seront valables, lorsqu'ils porteront sur une somme supérieure à 10.000 piastres par an, qu'après l'approbation du Gouverneur général.

Art. 34. — L'acceptation des libéralités par actes entre vifs et testamentaires est faite par le Directeur, après autorisation du Gouverneur général donnée par arrêté rendu en Commission permanente du Conseil de Gouvernement. Toutefois, le montant de ces libéralités pourra être encaissé par le Trésorier général avant toute autorisation en vertu d'une décision du Directeur de l'Ecole, constatant l'absence de conditions et de réclamation des ayants-droit du donateur ou du testateur. Cette décision qui sera jointe à un titre de recette à émettre par l'ordonnateur du budget, vaudra autorisation pour le comptable de recevoir le montant du legs ou de la donation en attendant l'acceptation du Gouverneur général en Conseil.

Les dons manuels pourront de même être encaissés immédiatement par le Trésorier général; leur acceptation deviendra définitive après autorisation du Gouverneur général donnée par simple lettre.

Art. 35. — Toutes les recettes de l'Ecole font l'objet d'ordres de recette ou de versement émis par le Directeur qui leur donne un numéro d'ordre dont la série est unique par exercice, et les transmet au Trésorier général pour recouvrement, en informant immédiatement le débiteur par un avis indiquant le montant et l'origine de la dette à payer.

Art. 36. — Toutes les dépenses de l'Ecole font de même l'objet de mandats émis par le Directeur et forment une série numérique unique par exercice. Avant de les transmettre aux ayants-droit, il les communique munis des pièces justificatives de la dépense, au Trésorier général, qui les vise et retient les pièces justificatives.

Art. 37. — Les sommes versées pour trop-payé seront portées en recettes au budget de l'Ecole, à titre de « recettes accidentelles ou imprévues ». Le montant de ces mêmes sommes sera rattaché au crédit du budget des dépenses sur lequel elles auront été mandatées.

Art. 38. — Le Directeur remet au Trésorier général de l'Indochine les titres de rentes, les budgets et les autorisations spéciales.

Le Trésorier général est tenu de faire, sous sa responsabilité personnelle, toutes les diligences nécessaires pour la recette et la perception des revenus.

Art. 39. — Le Directeur est le dépositaire des titres de propriété, baux, jugements comme aussi de tous actes constitutifs de droits au profit ou à la charge de l'Ecole.

Il lui appartient de faire le nécessaire en vue du recouvrement des legs et donations et autres ressources affectées au service de l'Ecole, de faire dresser, contre les débiteurs en retard, les exploits, significations, poursuites et commandements nécessaires ; d'empêcher les prescriptions ; de veiller à la conservation des domaines, droits, privilèges et hypothèques et de prendre, à cet effet, toutes les mesures conservatoires autorisées par la législation en vigueur dans la colonie.

Art. 40. — Toutes saisies-arrêts ou oppositions sur les sommes dues par l'établissement, toutes significations de cession ou de transport des dites sommes et toutes autres ayant pour objet d'en arrêter le paiement, doivent être faites, à peine de nullité, entre les mains du Trésorier général de l'Indochine.

Art. 41. — Quand les besoins du service l'exigent, le Directeur peut, par décision, instituer des régisseurs d'avances qui opéreront sous son contrôle.

Les règles tracées par les articles 149 (§ 2 et 3) et 150 du décret du 30 décembre 1912 (modifié par les décrets subséquents) comme aussi celles qui résultent du règlement du 14 janvier 1869 sont applicables aux caisses d'avances de l'Ecole Française d'Extrême-Orient.

Art. 42. — Les écritures de comptabilité administrative du Directeur comportent :

1° un carnet d'enregistrement des titres de perception, indiquant les droits constatés au profit de l'établissement, la date du titre de perception, le montant de la recette à effectuer, l'article du budget auquel la recette doit être appliquée et les recouvrements opérés d'après les situations fournies par le Trésorier général ;

2° un livre journal sur lequel les mandats délivrés sont enregistrés par numéro d'ordre avec leur imputation par articles ;

3° un livre journal présentant, par articles de dépense, les crédits, les dépenses engagées, les droits constatés au profit des créanciers de l'Ecole, les mandats délivrés et les paiements effectués à chaque créancier.

Ces livres sont tenus par exercice. Ils sont additionnés chaque mois, et les totaux des mois antérieurs sont reportés à la suite du total de chaque mois jusqu'à la clôture de l'exercice.

Art. 43. — Les mandats non payés en clôture d'exercice sont pris en charge à un compte hors budget par le débit duquel sont payés les titulaires de ces mandats jusqu'à l'accomplissement de la prescription quinquennale.

La procédure à suivre de ce chef comme aussi d'ailleurs de celui des restes à recouvrer est celle tracée par le règlement financier en tant qu'il traite des restes à payer et à recouvrer des budgets locaux.

Art. 44. — Les prescriptions du règlement du 30 décembre 1912 en tant qu'elles régissent les budgets locaux, seront applicables tant à l'ordonnateur qu'au comptable de l'Ecole dans ce qu'elles n'ont de rien contraire aux décrets organiques de cet établissement et aux dispositions du présent arrêté.

Art. 45. — Le secrétaire administratif et l'agent comptable sont responsables du matériel confié à leur charge. Les membres de l'Ecole, détenteurs de meubles ou d'objets mobiliers, en sont responsables vis-à-vis d'eux.

Art. 46. — Le livre d'inventaire est divisé en trois parties distinctes : 1° mobilier et matériel (meubles meublants, machines, engins, outils, ustensiles, instruments, etc.), tenus par l'agent comptable sous la responsabilité du secrétaire administratif ; 2° bibliothèque tenue par le secrétaire-bibliothécaire ; 3° collections d'objets d'art ou de science tenues par le Chef du Service archéologique. Dans chacune de ces divisions, les opérations faites sont enregistrées chronologiquement et avec un numéro d'ordre spécial à chaque série.

Art. 47. — La réforme des objets hors d'usage est prononcée par décision du Directeur. Les objets réformés sont maintenus sur le livre d'inventaire, avec la mention de la décision qui en prononce la réforme. Ils doivent être mis à part pour être représentés à toute réquisition, et ne peuvent être vendus, détruits ou transformés qu'après autorisation du Gouverneur général.

Les objets disparus ne peuvent être réformés. Leur disparition est signalée par le Directeur au Gouverneur général qui prend les mesures que comporte l'affaire.

Art. 48. — Au 31 décembre de chaque année, ou en cas de mutation de l'agent chargé de la comptabilité, le Directeur, assisté d'un autre membre de l'Institution, procède, en présence du secrétaire administratif, au récolement du mobilier, de la bibliothèque et des collections. Il est dressé de cette opération un procès-verbal, dont une expédition est transmise au Gouverneur général.

Art. 49. — L'agent comptable inscrit dans le livre de magasin sous la responsabilité du secrétaire administratif :

1° tous les objets entrés dans le magasin pendant l'année, au fur et à mesure des livraisons faites par les fournisseurs ;

2° le détail de l'emploi qui a été fait de ces objets.

Le Directeur vérifie chaque mois le livre de magasin.

Art. 50. — Au 31 décembre de chaque année, ou en cas de mutation du secrétaire administratif, le Directeur, assisté d'un autre membre de l'Institution, procède, en présence du secrétaire administratif, à la reconnaissance matérielle des objets qui existent dans les magasins. La situation des objets en magasin est constatée par un procès-verbal dont une expédition est remise à l'agent chargé de la comptabilité.

Art. 51. — Le compte administratif du Directeur présentera, par colonnes distinctes et dans l'ordre des articles du budget :

En recettes :

1° la nature des recettes ;
2° les évaluations des budgets primitif et additionnel ;
3° la fixation définitive des sommes à recouvrer d'après les titres justificatifs ;
4° les sommes recouvrées jusqu'à la clôture de l'exercice ;
5° le montant des titres de recette non recouvrés.

En dépenses :

1° la nature des dépenses ;
2° le montant des crédits ;
3° le montant des sommes payées sur ces crédits jusqu'à la clôture de l'exercice ;
4° les restes à payer ;
5° les crédits ou portions de crédits à annuler faute d'emploi dans les délais prescrits.

L'ordonnateur joindra à ce compte les développements et explications nécessaires pour éclairer l'administration supérieure et lui permettre d'apprécier ses actes administratifs pendant l'exercice qui vient de se terminer.

Art. 52. — Les comptes du Trésorier général seront présentés dans la même forme que les comptes des budgets locaux de l'Indochine.

Art. 53. — A la clôture de chaque exercice, l'excédent des recettes sera versé à un fonds de réserve et de prévoyance spécial à l'Ecole, et destiné à subvenir aux besoins courants, à l'insuffisance des recettes annuelles ou à des dépenses extraordi-

naires que des événements imprévus pourraient nécessiter. Les prélèvements à opérer sur ce fonds de réserve et de prévoyance sont autorisés par le Gouverneur général en Commission permanente du Conseil de Gouvernement.

Art. 54. — Le secrétaire administratif établit pour l'année entière ou pour la partie de l'année pendant laquelle il a été en fonction, un compte de matière. Ce compte qui s'applique exclusivement aux objets de consommation, constate la quantité et la valeur des approvisionnements au dernier jour de l'année ou de la gestion précédente la quantité et la valeur des approvisionnements qui sont entrés dans les magasins et de ceux qui en sont sortis ; enfin, la quantité et la valeur des approvisionnements en magasin au dernier jour de l'année ou de la gestion.

Ce compte est transmis par le Directeur au Gouverneur général, avec une expédition du procès-verbal prévu à l'article 50 ci-dessus.

Art. 55. — Le Secrétaire général du Gouvernement général, le Directeur des Finances de l'Indochine, le Trésorier général de l'Indochine et le Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient sont chargés, chacun en ce qui le concerne, de l'exécution du présent arrêté.

Dalat, le 27 juin 1933.

P. Pasquier.

30 juin 1933.

Décision chargeant M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole, chef p. i. du Service archéologique, de l'expédition des affaires de l'Ecole pendant la durée de l'absence hors de Hanoi du Directeur p. i. de l'Ecole.

18 juillet 1933.

Décision prorogeant, pour une durée de cinq mois, à compter du 1er août 1933, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée pour le compte de l'Ecole à Mlle Colani, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite, correspondant de l'Ecole.

23 juillet 1933.

— Arrêté conférant à M. L. Finot l'honorariat du grade de Directeur de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2438).

— Arrêté conférant à M. H. Parmentier l'honorariat du grade de Chef du Service archéologique de l'Ecole Française d'Extrême-Orient (*J. O.*, 1933, p. 2438).

31 juillet 1933.

Rapport sur l'activité de l'Ecole pendant l'année 1932-1933 (*Rapports au Grand Conseil des Intérêts économiques et financiers et au Conseil de Gouvernement*, session ordinaire de 1933, p. 189).

3 octobre 1933.

Décision chargeant M. J. Y. Claeys, membre permanent de l'Ecole, chef p. i. du Service archéologique, de l'expédition des affaires de l'Ecole pendant la durée de l'absense hors de Hanoi du Directeur p. i. de l'Ecole.

7 novembre 1933.

Arrêté suspendant, pour des motifs d'ordre public, la faculté d'acquérir des droits de recherche de mines dans la région du Parc d'Angkor (*J. O.*, 1933, p. 3797).

18 novembre 1933.

Arrêté accordant à M. G. A. Trouvé, membre permanent de l'Ecole, un congé de convalescence de six mois, à solde entière de présence, pour en jouir à Nantes (*J. O.*, 1933, p. 3925).

23 novembre 1933.

Arrêté nommant correspondants de l'Ecole : MM. J. Burnay, Conseiller légiste auprès du Gouvernement siamois, Bangkok, le R. P. L. Cadière, Missionnaire en Annam, Rédacteur du *Bulletin des Amis du Vieux Hué*, J.-H. Peyssonnaux, Chef du Bureau du tourisme et des Archives à la Résidence supérieure en Annam, Conservateur du Musée Khải-định, Hué, et Ph. Stern, Conservateur-adjoint au Musée Guimet, chargé de cours à l'Ecole du Louvre, Paris (*J. O.*, 1933, p. 3965).

28 novembre 1933.

Arrêté fixant la hiérarchie et la solde du personnel indigène des cadres supérieur, secondaire et subalterne de l'Ecole (*J. O.*, 1933, p. 4107).

16 décembre 1933.

Arrêté habilitant Mlle G. Naudin, Conservateur du Musée Blanchard de la Brosse à exercer au nom du Gouvernement général de l'Indochine, le droit de préemption prévu par la loi du 31 décembre 1913 sur la tête siamoise de Bouddha mise en vente dans la Salle de ventes de Saigon.

27 décembre 1933.

Décision prorogeant, pour une durée de deux mois, à compter du 1er janvier 1934, la mission d'études et de recherches préhistoriques confiée pour le compte de l'Ecole à Mlle Colani, assistante hors classe du Service géologique de l'Indochine en retraite, correspondant de l'Ecole.

29 décembre 1933.

Arrêté fixant à 170.000 piastres le montant de la subvention forfaitaire annuelle du budget général de l'Indochine à l'Ecole Française d'Extrême-Orient pour l'année 1934 (*J. O.*, 1933, p. 4434).

31 décembre 1933.

— Arrêté nommant M. E. Gaspardone membre permanent de l'Ecole à la solde annuelle de 39.000 francs. M. Gaspardone conserve, après cette promotion, 3 ans, 10 mois et 14 jours de rappels d'ancienneté pour services militaires (*J. O.*, 1934, p. 16.)

— Arrêté nommant M. H. Mauger, architecte diplômé par le Gouvernement, membre temporaire de l'Ecole (*J. O.*, 1934, p. 6).



INDEX ANALYTIQUE

DU

TOME XXXIII.

N. B. — Les noms des auteurs d'articles originaux sont en PETITES CAPITALES, et les titres de leurs articles en *italique*. Les noms des auteurs d'ouvrages ou d'articles dont il a été rendu compte sont en *italique*, et les titres de leurs ouvrages en caractères romains du corps. L'abréviation ÇR. = compte rendu.

Ābhā, 962.

Abhayamudrā, 810, 878 et n.

Abhidharma, 727, 728.

Abhidharmakoça, 936-937.

Abhirati, 843, 941-944, 948.

Abhiṣecanīya, 790.

Abhiṣeka, 825. Cérémonie de l' — au Cambodge, 706, n. 2; au Laos, 1141, 1142-1143.

Abiasa (= Vyāsa), 8.

About (Mme Edm.), 486.

Abūlfidā, 128-130.

Abū Zayd Ḥasan, 129, 134.

Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1145.

Académie des Sciences de l'U. R. S. S., 1146.

Acaleçvara, 530.

Açani, 864, 865, n. 3.

Acchariyabbhutadhamma sutta, 887, 888, 897, 924, 938.

Acharya (P. K.), 605-606.

Achéménides, 795, n. Inscriptions, v. *Kramers*, 1008.

Açoka, 1009; v. Mus, 681-699, 790-805; cf. 582-584, 596, 599, n., 602, 648, 649, 652, 660, 664, 678, 680, 771, 774, 810, 812, 835, 872.

Açokārāma, 684, 695.

Açokāvadāna, 679-680, 694.

Açvaghoṣa, 421, 887, 888, n., 899.

Adham, 145, 260, 295, n.

Adhiggahīta, 674.

Adhimukti, 121.

Ādi-buddha, 630, 693, n. 4, 901, 919, 949, 962.

Āditya, 854, 857, n. 2, 863.

Advayavajra, 843.

Afghanistan. Archéologie, v. *Hackin*, 1008, 1036, 1062. Linguistique, 1014.

Âge du bronze à Java, v. *Van Stein Callenfels*, 492.

Agni, v. Mus, 637-657, 869-878; cf. 605, 606, n. 3, 610, 611, n., 635, 682, 686-687, 690, 750, 751, 776, 777, 788, 789, 796, 804, 852-854, 856, 858-860, 862-868, 964.

Agniçālā, 586.

Agnicayana, 604, 605, 607, 609, 612, 633, 634, 637, 643, 649, n., 665, 675, 690, 790, 869.

Agnicit, 620, 621, 622 et n., 634, 635, 639, 648, 652, 677, 803, 804.

Agnyagāra, 586.

Agravijaya, 923.

Ahalyā, 387, 408.

Ahicchatra, 1034.

Ahriman, 744.

Ahuramazda, 744.

Aitareya āraṇyaka brāhmaṇa, 2, 632, 682, n., 860.

Aiyangar (S. Krishnaswami), v. *Sewell*, The historical inscriptions of Southern India, 1008-1009; cf. 450.

Aja Ekapād, 750.
Ajātaçatru, 731, n.
Ajita, 939, 977, 1036.
Ākāça, 679, 701-702, 703, n., 707-708, 762, n., 791, 847, 855-856, 858, 862, 877, 893, 899, 926, n. 3.
Akaniṣṭha, 906, 929 932, 936-938, 947.
Akṣobhya, 671, n., 786, 795, n., 839, 840, 843, 874, 875, 876, n. 3, 877, 878, 910, 914, 920, 941-942, 946, 948, 960-961, 963, 968.
Akṣobhyavajra, 874, 875, n. 1.
Ak Yoṃ (Pràsàt), 530-531, 1038, 1115; v. Trouvé, 527, 1129-1133 et pl. xxxvii-xxxix ; cf. 415, 1048, 1136.
Alabaster (H.), 881, 890, n. 3.
Ālayavijñāna, 1011.
Albīrūnī, 130, 136-137.
Alcheringa, 631.
Alexandre, v. *Fábri*, 1007.
Almeida (*P. Camena d'*), v. *Camena d'Almeida* (*P.*).
Altaï, 1040, 1042, 1043.
Âm, 24, 29. Cf. Yin.
Amarāvatī, 586-587.
Aṃça, 771.
Amida (= Amita), 875, n. 1, 902, n. 2, 916, 950, 957 ; v. *Minamoto*, 1034.
Amidisme, 904, 913, 922, 924, 939, 946, 951 sqq.
Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, v. Société, 1046.
Amis de l'Orient, v. Association, 1146.
Amis du Vieux Hanoi, v. Association, 470, 477-479, 1098-1099, 1103.
Amita, Amitābha, Amitāyus, v. Mus, 969-980 ; cf. 671, n., 785, 839-840, 843, 870, 874, 875 et n. 1, 876, n. 3, 877, 878, n. 4, 902, n. 2, 904-905, 908, 910, 913-925, 947-968.
Amitavajra, 874, 875, n. 1.
Amitāyur dhyāna sūtra, 913, 917, 947, 951, 955, 956, n. 2, 957, 959-960, 973, 978-979.
A-mi-t'o (= Amita), 875, n. 1.
A-mi-t'o king, 960.
Amogha, Amoghasiddhi, 671, n., 786, 839-840, 843, 874-875, 878.
Amoghavajra, 670, n., 874, 875, n. 1.
Amour (fleuve), 1040.
Âm-phủ dẫn hồn sứ-giả, 15.
Āmrātakeça, 530.
Amṛtānanda, 894.
Ānanda, 640, 660, 688, 691, 695, 731, n. 2, 811, 813, 814, 816, 837, 884-885, 887, 905-906, 923, 940, 947, 951, 959, 978.
Anāthapiṇḍika, 661, n., 689, n., 720, 836.
Anavatāpta, 1038.
Aṇḍa, 928.
Andersson (J. G.), 1017, 1021.
Ang (Ban). Jarres monolithiques, 356-357, 360, n. 1, 361, 363, n. 2, 364, 365 et pl. xi, xiv, xv, 416.
Aṅga, 669, n.
Aṅguttara nikāya, 421, 807, n., 1052, 1075.
Aṅkor, 309, 425, 433, 514-528, 678, 704, 1097, 1111-1133, 1149 ; v. *Bernard*, 933 ; Goloubew, 319-344 et pl. ii-v ; cf. 412 ; *Marchal*, 993-994 ; Parmentier, 310-318 ; *Stern*, 1038. — Thoṃ, 310, 311, 313, 316, 318, 319-327, 332, 333, 336-344, 517, 520, 528, 1048, 1095, 1112-1116, 1119 ; v. Trouvé, 1120-1128. — Vât, 1 sqq., 310, 311, 313, n., 315, 318, 320, 324, 327, 329, 339-340, 342, 412, 419, 515, 517, 519, n., 521, 572, 1058, 1078, 1095, 1115, 1116, 1131 ; v. Cœdès, 303-309.
Annam. Les Annamites aux Cùlao Chàm et à Poulo Canton, 496, 497. Art et archéologie, 346, 351, n. 1, 473, 476, 487-492, 493-498 et pl. xxii, 568, 572, 737, 1062, 1107, 1108-1110. Droit, 1152, 1153. Ethnographie religieuse, 373, 380, 397, 399, 625-627, n., 628-630 et n., 644, 666-667, 668, n. 1, 795, n., 825 ; v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34. Géographie, 470, 1096. Géologie, 1087. Histoire, 138, 409, 410 ; v. *Claeys*, 1048, 1097. Linguistique, 1153 ; v. *Bửu-Cân*, 1000.

1055 ; *Cordier* (*G.*), 1000-1001, 1058 ; *Gouillon*, 998-999 ; Việt-nam tự-điển, 997-998. Littérature, v. *Cordier* (*G.*), 999-1000, 1058. Naufragés japonais en — en 1794, v. MURAMATSU-GASPARDONE, 35-94, 95, 98, 99, 100, 112, 114, 115, 116, et pl. I. Numismatique, 73-74. Trousse de toilette annamite, v. COLANI, 988-992.

Annan kiryaku kō, v. KONDŌ (Morishige), 35-44 ; cf. 48 sqq., n., passim.

Annan koku hyōryū monogatari, 49.

Annual Bibliography of Indian Archæology, v. *Kern Institute*, 1007-1008 ; cf. 458, 1085.

Anurādhapura, 700, 724, 813.

Anuruddha, 731, n.

Anuttara, 925.

Apâna, 854, 859, 860.

Arakan, 811.

Ārāma, 884.

Arangarh, 663-667, 675.

Archéologie, v. Afghanistan, Annam, Bouddhisme, Cambodge, Champa, Inde, Indochine, Indo-javanais, Laos, Siam, Tonkin.

Architecture indienne, v. MUS, 577 sqq.

Arcimat, 733.

Ardjoena, v. Arjuna.

Argence (A. d'), 473, 478.

Arhat, 729, 923, 953.

Arimbi, 5.

Arjuna, 1, 2, 5-8, 669, n., 671, n.

Arjuna Ratha, 784.

Arjunāvana, 669, n., 671, n.

Art, v. Annam, Cambodge, Chine, Coptes, Extrême-Orient, Inde, Japon, Mésopotamie, Pāla, Sassanides, Sena, Siam, Tibet.

Arūpa, 936.

Arūpadhātu, 932.

Ārya Tārā, 122.

Āryens, v. MUS, 372-384 ; cf. 385, 389, 391, 392, 400, 583, n. 1, 592, 660, 666, 670 671, n., 678, 695, 798, 946.

Asaṅga, 873.

Asie. Archéologie religieuse, v. MUS, 372-384, 577-878, 908-915 ; cf. 394, 398, 405, 894, 901, 903, 920, 929, 933, 945, 949, 960, 966, 968, 973, 977. Géographie de la Haute — , v. *Grenard*, 1039, 1042-1044 ; de l' — occidentale, v. *Blanchard*, 1033. Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.

Asita, 654.

Assakaṇṇa, 758.

Association des Amis du Vieux Hanoi, 470, 477-479, 1055, 1098-1099, 1103.

Association française des Amis de l'Orient, 1146

Association pour la formation intellectuelle et morale des Annamites, v. *Khai-tri-tiến-đức* (*Hội*).

Assyrie. Archéologie, 724, n. 4, 734-736, 739, n., 744-746, 758, 804, 1069.

Asta, 854-855.

Astagiri, 740.

Aṣṭasā asrikā Prājñāpāramitā, 873, 937, n. 4.

Asura, 645, 808, n. 1, 904, 947.

Atharvaveda, 750, 849.

Ātman, 651, 775, 791, 868-870.

Atthasālinī, 758.

Aṭwāl, 130.

Audouin-Dubreuil (L.), 442, 473.

Aurangabad. Frise d' — , v. *Foucher*, 1035.

Aurousseau (*Léonard*). Collection de textes et documents sur l'Indochine. I. *Kao Hiong tcheng*. Ngan-nan tche yuan. Texte chinois édité et publié sous la direction de *Léonard Aurousseau*. Avec une étude sur le Ngan-nan tche yuan et son auteur par *E. Gaspardone*, 412, 419, 426. — Cf. 134, 472, 476.

Australie. Totémisme, 630-631.

Aussenac (L^t^), 325 et pl. II, 520.

Ava, 704, 709 710, 712.

Avadāna, v. MUS, 681-699 ; cf. 656, 813.

Avalokiteçvara, 840, 841, 910, 912-915, 978.

Avares (peuple), 1043.
Avīci, 933.
Avidyā, 926, 928.
Aymonier (E.), 309, 329, n., 335, 336, n., 367, 371, 394-395, 624-625, 630, 993, 996, 1148.
Ayodhyā, 305.
Āyupramāṇa, 962.
Ăyŭth'ya, 704, 709.
A-yu-wang. — king, 691. — tchouan, 691, 693.
Babel, 698, 1080.
Babylonie. Archéologie et cosmologie, 678-679, 696-698, 707, 720, 734, 739, n., 742, 743, n., 753, 757, n. 3, 758, 759, 772, 789, 793, 797, 802, 847, 870, 926, 945, 1069.
Bắc-giang. Archéologie, 568.
Bách-môn (pagode), v. Linh-cảm.
Bắc-ninh. Archéologie, 473, 489, 568, 574.
Bacot (*J.*). La conversion du chasseur (CR. par G. Cœdès), 1034.
Bagchi (P. C.), 888, n. 1 et 2.
Baiga, 663-667, 675.
Bajoe, v. Empoe Bajoe.
Bajoe kĕmpita, 6.
Bàkhèṅ (Phnoṃ), 308, 412, 517, 520, 521, 1114, 1115, 1119, 1131 ; v. Goloubew, 319-344 et pl. II, B et V.
Bàkoṅ, 320, n. 2, 325, 343, n. 2, 344, et pl. II, A, 1038, 1131.
Bàk Práḥ, 529.
Bàksĕi Čàṃkròṅ, 320, n. 2, 321, 322, 335.
Bala (frère), 833-838.
Bālaputradeva, 123.
Balarāma, 1038.
Balharā, 129.
Bali. Archéologie, 759-760, 762, 766. Rāmāyaṇa, dessins balinais, 447.
Bali « offrande », 659.
Balibhojaka, 806, n.
Baḷiveyyakôn, 994.
Baltique. États de la —, v. *Camena d'Almeida*, 1039, 1052.
Bambang Pamodja, 7-8.
Bāmiyān, 1008, 1036.
Ban..., v. au nom propre.
Ban (Ban). Jarres monolithiques, 358 et pl. XI.
Bàn (Nguyễn-quang), duc de Tuyên, 348, 349.
Bandon, 137.
Banerji (R. D.), 422, 809-811, 840, 878.
Bằng-an. Tour de —, 414, 495 et pl. XXII.
Bangkok. 150ᵉ anniversaire de sa fondation, v. Lingat, 536-541 et pl. XXIX. Archéologie, 608. Rite funéraire royal, 304-305.
Bánh-chất, 17 et n. 3, 18.
Bánh-cư, 17 et n. 3, 18.
Bánh-kiêu, 17 et n. 3.
Baṅka, v. *Ferrand*, 1001-1007.
Bantãy Čhmàr, 305, 307, 323, 418.
Bantãy Kdĕi, 314, 318, 517, 1114.
Bantãy Pir Čǎn, 572.
Bantãy Prei, 1112.
Bantãy Srĕi, 316, 413, 518-520 et pl. XXV, 531, 1047, 1122, 1133.
Bantãy Thlèṅ, 569.
Bantãy Thlèṅ (Pràsàt), 569.
Bảo-đại, 1051, 1082, 1106 ; v. Claeys, 498-513 et pl. XXIII.
Bảo-hưng, 349.
Bà Phnoṃ, 344.
Bàphûon, 305, 306, 308, 311, 320, n. 2, 336-339, 517, 519, n., 1113.
Barabuḍur, 125, 139, 439, 452, 1011 ; v. Mus, 577-980.
Bàrày (Vàt), 571.
Bàrày occidental, 311, 331, 337, 339, 570, 1115, 1119-1120, 1126-1128, 1132 et pl. XXXIX, A, 1136.
Bàrày oriental, 313-315, 318, 338, n. 1, 415, 516, 517, 520, 526, 1112-1114, 1120-1124, 1127.
Barbour (G. B.), 1016, 1018, 1020, 1021.
Barmĕi (Pràsàt), 528, 529.
Baron (Samuel), 47.
Barquissau (R.), 1110, 1111.

Barrière (H.), 1110.
Basăk (Laos). Archéologie, 533, 534 et pl. XXVII, A-B.
Bàt Čŭṃ, 303, 1115.
Bât đắc kỳ tứ, 11.
Bathăt (Vằt), 571.
Bàthé. Sūrya trouvé au Phnoṃ —, 487 et pl. XX, B.
Bati (Vằt), 572.
Batik javanais, 736, n.
Bắttaṃbaṅ. Archéologie, 529, 563.
Batteur (Charles). Nécrologie, 552-554 et pl. XXX.— Cf. 413, 447, 472, 1144, n. 2.
Bát-tràng, 473.
Baudhāyana, 580
Bàyàṅ (Tamlap), 571.
Bàyàṅ (Treang), 572.
Bayinnaung, 705.
Bàyon, 305-306, 310, 311, n. 2, 319, 320, 324, 336, 337, 339, 341, 415, 516, et pl. XXIV, B, 517, 520, 521, 705, 993, 1048, 1114, 1116-1117 et pl. XXXIV-XXXV, 1131.
Bazin-Foucher (Mme *E.*). Sur une monnaie du Pañcāla (CR. par G. Cœdès), 1034.
Beal (S.), 758, 835, n. 1, 879, 881, n. 3, 888, 890, 892, 899, n. 2.
Beau (Paul), 1103, 1105.
Beḍsā, 597.
Bĕi (Pràsàt), 324.
Bel. Epigraphie, 530.
Belvalkar (S. K.), 422, 853, n. 1, 855, n. 2, 860, n. 2, 1054.
Bĕṅ (Pràsàt), Nord et Sud, v. Trouvé, 1135.
Bénarès, 673, 834-835, 838, 878, 886.
Bengale. Archéologie, 592, 1036. Géographie historique, 140.
Bĕṅ Laàk (Pràsàt), 571.
Bĕṅ Mālā, 412, 515.
Bĕṅ Thoṃ, 311, 326, 340, 341, 520, 1114.
Bĕṅ Tru, 311, 338.
Benveniste (*Emile*). Un titre iranien manichéen en transcription chinoise (CR. par G. Cœdès), 1035. — Cf. 695.
Bergaigne (A.), 367, 385, 409, 693, n. 2, 749, 750, n. 1, 751, 752, 784, n. 1, 857, 892, 898, n. 2, 935-936.
Bĕrgawa (Rama), 4.
Bernard (Cel *F.*). A l'École des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor (CR. par G. Cœdès), 993.
Bert (Paul), 471, 1099, 1103, 1104, 1105.
Berthelot (R.), 672, n. 1, 696-697, 699.
Bĕtara Brahma, 4.
Bĕtara Guru, 4.
Bĕtara Langlang Asmara, 7-8.
Beyer (*H. Otley*). A tabular history of the Philippine population as known at the present time from combined historical, ethnographical and archæological studies, 492. Table of Philippine racial ancestry, 492. Types of archæological remains in the Philippines, 492. — Cf. 422, 429, 440, 455.
Bhaddiya nagara, 669, n.
Bhadra-kalpa, 671, n.
Bhadrapura, 669, n.
Bhadravarman, 407.
Bhadreçvara, 407-408.
Bhadreçvaraçaila, 531.
Bhagavatī Kauṭhāreçvarī, 393-394, 409. Ch. Kauṭhāra.
Bhaiṣajyaguru, 963-964.
Bhallika, 639, 640, 641.
Bhāratayuddha, 6.
Bhārhut, 587, 594, 597, 651, 782, 785, 804, 880, 882, 883, 899, n. 2.
Bhāṣya, 944, n.
Bhattacharyya (B.), 423, 433, 841, 842, 843, n. 4, 873, 874, 876, n. 2, 878, 911, n. 4, 1074.
Bhava, 864, 933.
Bhavāgra, 651, 932-933, 936-937, 944, 966.
Bhavavarman I, 530.
Bhīma, 2, 5, 6, 8, 9, 865, n 3.
Bhuiyā (ou Bhuiyār), 664, n.
Bhūmi, 725, 830, 884.

Bhūmibhāga, 905.
Bhūmisparçamudrā, 810, 878.
Bhūta, 389, 660, 663, 677.
Bhūtakoṭi, 932-933, 937.
Bibliographie. Indochine française, 993-1001. Siam et Indonésie, 1001-1007. Inde et Bouddhisme, 1007-1013. Chine, 1014-1033. Japon, 1033-1034. Généralités, 1034-1044.
Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, 1930, v. *Boudet* et *Bourgeois*, 419, 1051, 1086.
Bibliotheca Indosinica, par *H. Cordier*. Index, v. *Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.
Bibliothèque royale du Cambodge, v. KARPELÈS, 532.
Biên-hoà. Archéologie, v. CLAEYS, 514; cf. 414.
Biển-nội đàm-kha quan, 112.
Bigandet (P.), 881, n. 3, 886, 890, n. 2.
Bih (Moï du Darlac), 211, 212, 217, 227, n. 2, 229, 237, 255, n., 260, 263, 283, 289-290.
Bijasa (= Vyāsa), 6.
Billotte (G^{al}), 520.
Bima (= Bhīma), 5, 6, 8.
Bình-định, 495.
Bình-sơn. Tour de —, v. CLAEYS, 491, 1047, 1107, 1108-1109 et pl. XXXII.
Bình-trực, v. Hồ (Phạm-đình).
Bình-trước, 514.
Binyon (L.), 908, n. 2.
Birmanie. Art et archéologie, 474, 700-701, 703-704, 707, 709, 712, 713, 718, 721, 760-764, 768-771, 785, n. 2, 811, 814, 1063. Géographie historique, 136, 141. Vie birmane du Buddha, 886, 890.
Black (*Davidson*). Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China, by *Davidson Black*, *Teilhard de Chardin*, *C. C. Young* and *W. C. Pei* (CR. par M. COLANI), 1015-1033. — Cf. 423, 1054.
Blanchard (*Raoul*). Asie occidentale, 1039.
Blô (Rhadé), 223, 253-254, 263 et n.
Bloch (Th.), 592, 593, n. 1, 834, n. 3 et 4.
Bô-chánh, 58.
Bodding (P. O.), 423, 1054.
Bodh-gayā, 780, 781, 786, 807, n. a, 811, 813, 815-820, 822, 827, 830-833 838, 878, n. 4, 879-884, 892, 902, 903, n. 2, 916, 948, 966, 969.
Bodhi, 638, 644, 646, 664, 731, n. a, 814, 816, 819, 821, 823, 827, 832, 874, 875, 879, 881, 883, 894, 917, 930, 946, 955-956, 961, 970, 972.
Bodhi-citta, 954.
Bodhimaṇḍa, 807, n. a, 969, 970.
Bodhiruci (des Wei postérieurs), 1013.
Bodhisattva, 429, 536, 651, n. 2, 703, n., 708, 726, 777, 807, n., 809, 840-842, 902, 910, 916, 922, n. 2, 923, 930, 939, 941, 942, 944, 953, 956, 978, 1130, 1144-1145.
Bodhyaṅga, 827, n. 5.
Bohême. Trousse de toilette, 989-992.
Bohlin (B.), 1017, 1019.
Böhtlingk (O.), 1003-1004.
Bŏk (Phnoṃ), 1113.
Bombay. Sculpture çivaïte découverte aux environs de —, 1008.
Bonnal (R.), 486.
Bonneau (G.), 424, 1054, 1058.
Borïban Burïph'ăn (*Pūen Int'ŭvŏng*). Boraṇāvătthŭsăthăn năï Săyăm, Ph'ăk I (CR. par G. CŒDÈS), 1001. — Cf. 492.
Boro-Boudour, v. Barabuḍur.
Bosch (F. D. K.), 122, n. 2 et 3, 303, 304, 307, 309, 389, 402, 403, 406, 417, 424, 516, 579, 1054.
Bồ-tát ma-ha-tát, 22.
Bouchot (Jean). Nécrologie, 557-560. — Cf. 418, 487, 1106, 1111.
Bouddhisme, 1058, 1059, 1060, 1061, 1073. Archéologie bouddhique, 1308, 1108-1109, 1117 et pl. XXXV; v. *Hackin*, 1008; cf. 1036, 1062; Mus, 577-980;

368, 377, 380, 393, 394, 398. Le — au Cambodge, 1137; en Insulinde, 121 sqq.; au Siam, 537 sqq., 1001; au Tibet, 1034; au Tonkin, 16 sqq. Institut bouddhique, v. Institut. Littérature et philosophie bouddhiques, 429, 1011-1013, 1036, 1076; v. *Lalou*, 1036.

Boudet (P.). Bibliographie de l'Indochine française, 1927-1929, 1930, par *P. Boudet* et *R. Bourgeois*, 419, 424, 1051, 1086 — Cf. 478, 1097, 1098, 1156.

Boule (M.), 1021, n. 2, 1022, n. 1 et 3, 1027, 1031.

Boullard-Devé (Mme), 485, 1105, 1106, n.

Bourgeois (R.). Bibliographie de l'Indochine française, v. *Boudet*, 419, 424, 1051, 1085. — Cf. 478.

Bouriates (peuple), 1041, 1042.

Boussole. La — géomantique, v. Mus, 699-723.

Brahma, v. Bĕtara Brahma.

Brahmā, 22, n. 3, 123, 367, 369, 385, 389, 391, 402, 406, 529, 610, 688, 771, 777, 791, 826, 837, 854, 893, 901, 953, 969, 970, 977, 1053, 1134, 1142.

Brahmadatta, 672.

Brahmaghosa, 961.

Brahmajāla sutta, 658.

Brahmakāya, 685, 687.

Brahmakāyika, 906.

Brahman, 385, 391, 647, 683-686, 688, 775, 791, 847, 848, 854, 860, 868, 870, 872.

Brāhmaṇa, 445; v. Mus, 637-657; cf. 384-386, 392, 408-409, 607, n., 614, 632, 633, 658, 684-685, 706, n. 2, 750, 776, 788, 789, 790, 793, 796, 801, 803, 804, 805, n., 822, 824, 825, 838, 849, 852, 855, 858, 861, 862, 875, 877, 961, n. 3.

Brāhmaṇāçrama, 526.

Brâhmanisme, 1 sqq., 341; v. Mus, 384-387, 580 sqq., passim; cf. 369, 371, 372, 377, 380, 389-391, 393-395, 399.

Brahmapurohita, 906.

Bṛhad-āraṇyaka upaniṣad, 776, n., 861.

Briquets en fer, v. Colani, 981-985.

Bronze. Âge du — à Java, v. *Van Stein Callenfels*, 492.

Brunot (F.), 1145.

Buang suang. Cérémonie du —, 537, 538 et pl. xxix, a.

Buat (L^t^), 322-325, 336, 340, 1116.

Buddha, 16, 18, 20, 27, 123; v. Mus, 369, 380, 398, 578-980 sqq., passim. Origine de l'image du —, 1037. Statues du —, art birman, 474; art khmèr, 341, 487, 536, 1048, 1117 et pl. xxxv; art laotien, 474, 1139, 1144-1145; art siamois, 1106.

Buddhabhūmi, 807, n., 893, n.

Buddhabimba, 638.

Buddhacarita, 887, 892, 894.

Buddhadāsa, 726-727, 730, n.

Buddhaghoṣa, 424, 659, n. 1, 662, 1074.

Buddhagupta, 137, 1004.

Buddhalocanā, 876.

Buddhasanti, 806-807, n.

Burgess (J.), 124, n. 1, 588, n. 1, 811, n. 3.

Burnay (J.), 1170.

Burnouf (Eug.), 582-583, 586, 595, 598, 616, 680, n., 841, n. 2, 843, n. 1, 873, n. 1, 888-889, 920, n. 3, 932, 933, 935, 936, 938, 943, n. 2 et 4, 947, 962, 966, n. 1.

Bút-tháp, 474, 489.

Bửu-Cần. Hán-Việt thành-ngữ (CR. par N.-v.-Tố), 1000; cf. 1055.

Bửu-Liêm, 471.

Bylan. Trousse de toilette, 989.

Cabaton (A.), 371, 395, 555.

Cabaton (Mme M.-A. Roland), v. *Roland-Cabaton* (Mme *M.-A.*).

Cadière (L.), 32, 47, n. 4, 373, 381, 396, 555, 628, n., 666, 668, n. 1, 1170.

Çaila, 141.

Çailavaṃçatilaka, 141.

Çailendra, 1006; v. Majumdar, 121-141.

Çailendra-Cūḍāmaṇivarma-vihāra, 124.

Çailendrarāja, 122.
Çailendravaṃça, 126.
Çailendravaṃçatilaka, 122, 123.
Çailodbhava, 141.
Caitya, 597, 598, 605, 638, 693, n. 4, 773, n., 785, n. 2, 812, 840, 882.
Cakra, 540, 874.
Çakra, 661-662.
Cakrapravartana, 886.
Cakravāḍa, 905, 947, 969.
Cakravartin, 579, 580, 582, 596, 601, 646, 654, 656, 663, n. 1, 678, 695, 700, 711, 718-720, 723, 726, 733, 734, 772, 774, 775, 823-825, 827, 886, 903, 904, 940, 964, 968.
Cākri, 150e anniversaire de la fondation de la dynastie —, v. LINGAT, 536-541.
Çakti, 876.
Çākyamuni, v. MUS, 380, 580-980 sqq., passim.
Çākyasiṃha, 836.
Caland (W.), 445, 581, 634.
CALLENFELS (P. V. VAN STEIN), v. VAN STEIN CALLENFELS (P. V.).
Çaṃbhu-Bhadreçvara, 407-408. Cf. Bhadreçvara.
Çaṃbhuvarman, 407-408.
Cambodge. Art et archéologie, 1 sqq., 310-318, 367, 371, 400, 402, 414, 415, 471, 474, 476, 486-487, 514-533 et pl. XXIV-XXVI, et XXVII, A-B, 534, 536, 569-571, 572, 641, 678, 705, 706, n. 2, 721, 771, 772, 780, 783, 784 786, 993-994, 1038, 1058, 1106, 1111-1136 et pl. XXXIV-XXXIX, 1147-1150; v. CŒDÈS, 303-309, 1045, 1097; GOLOUBEW, 319-344 et pl. II-V, 1046, 1097. Epigraphie, 529-532, 1135, 1137; v. FINOT, 309, 437, 1035. Géographie et histoire, 93, n. 1, 130, 132, 138, 470, 1036. Linguistique, 418, 1053; v. *Ménétrier*, 994-997. Le pāli au —, 994. — V. Bibliothèque, Ecole supérieure de pāli, Institut bouddhique.
Camena d'Almeida (Pierre). Etats de la Baltique. Russie (CR. par Ch. ROBEQUAIN), 1039-1042; cf. 1052.
Cammon, 351 et pl. VI, 1, 352, 353, 354, 984-985.
Cāṇḍāla, 663, n. 1.
Caṇḍi..., v. au nom propre.
Candrabhānu, 133, 138.
Candramas, 854, 863.
Candrasūryapradīpa, 910, 961, 963.
Cảnh-hưng (période), 59 et n. 1, 74, 92, 94, 112.
Çāṅkhāyana, 606, n. 4, 608, n. 3.
Caṅkrama, v. MUS, 816-821, 887-895, 903-907; cf. 815, 822, 829, 833, 835-837, 879-886, 896, 922-925, 928.
Caṅkramaṣaṣṭi, 884, 885, 896.
Çāntideva, 874.
Canton. Linguistique, 1152-1153. Naufragés japonais à —, v. MURAMATSU-GASPARDONE, 98-106; cf. 36, 40-42, 57, 72, 80, 95, 107, n. 5, 109, 113, 116.
Cao-bằng. Archéologie, v. CLAEYS, 488. Ethnographie, 485.
Cao-lao, 498.
Cappeller (C.), 1010.
Caraka, 845, 853.
Çāriputra, 727, 732, n., 941, 961, 1142.
Çarīra, 597, 615.
Carpenter (J. Estlin), 424, 658, n. 2, 659, n. 1.
Catalogue du fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, v. Inventaire, 419.
Çātaparṇeya, 853.
Çatapatha brāhmaṇa, 384, 581, 605, 606, 610, n. 4, 620, 622, 633-635, 637, 642, 645, 650, 682, 683, n., 684, n. 4, 685, 690, 718, n., 773, 788, 790, 795, 801, n., 808-809, 825, 826, 827, n. 4, 830-832, 833, n. 1, 853, 854, 858, 859, 861-863, 864, n. 1, 865, n. 1, 867, n. 2, 869, 871, 875.
Cầu Chợi, 568.
Cầu-giát, 416.
Cầu Sày, 1113.
Çāvaka, 133, 138, 140.
Célèbes, 365.
Céramique, procédés anciens de décoration en Annam et au Laos, v. COLANI, 349-355.

Ceylan. Archéologie religieuse, 370, 596-938, passim, 1036. Histoire, 133, 138, 140.

Chakesadhātuvaṃsa, 731, n.

Chaldée, 699, 724, 772.

Chalmers (R.), 661, n., 887, n. 1.

Champa. Art et archéologie, 471, 474, 490, 495-498, 536, 555-556, 1109-1110 et pl. XXXIII, 1147, 1149. Histoire, 93, n. 1 ; v. *Claeys*, 1097 ; cf. 414, 426. Religion, v. Mus, 367-410 et pl. XVII-XVIII ; cf. 624-630 et n., 667, 769-771, 780. — Cf. 145, 163, 168, 171, 229.

Champs de jarres du Trần-ninh, v. COLANI, 355-366 et pl. IX-XVI.

Chanda, 682-683, 686

Chāndogya upaniṣad, 846, 848, 861, 863.

Changkat Mentri, 350, n.

Chang-ti, v. Hao-t'ien Chang-ti

Chanhan (= Chiêm-thành = Champa), 93.

Chan ling, 723.

Chan-si. Préhistoire, 1018-1020, 1023, 1030.

Chanson (La) de Damsan, v. SABATIER, 143-302.

Chao-lin sseu, 909-910.

Chapa, 447, 485.

Chārdā, 834, n. 1.

Chardin (*P. Teilhard de*). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033.— Cf. 425.

Chau Ju-kua, v. Tchao Jou-koua.

Chavanieux (M.), 416.

Chavannes (Ed.), 16, n. 1, 125, 374, 378, 626, n., 627, n., 639-640, 644, n. 2, 720, 807, n. a, 880, 908-911, 950, n. 2, 951, n. 1, 971-974, 1011.

Che-hou (= Sego), 875, n. 2.

Chei (Pràsàt), 569.

Che-kia (= Çākyamuni), 971, 973.

Che-li-fo-che, 125, 128, 134, 135, 1006.

Chen-si. Préhistoire, 1023, 1030.

Chéon (A.), 12, n. 1.

Chevey (P.), 463, 479, 495, 496, n. 2, 520, 521, 1056.

Chhabra (B. Ch.), 1003, 1004.

Chiêm-thành (= Champa), 93, n. 1.

Chieng..., v. C'ieng...

Chiêu-thiền (pagode de), 489.

Childers (R. C.), 659, n. 1.

Chine. Art et archéologie, 451, 473, 476, 486, 1035-1036, 1037, 1068, 1083 ; v. CLAEYS, 1107-1108 et pl. XXXI ; cf. 491, 1047 ; Mus, 372-380, 382, 396, 398, 399, 403-404, 405, 406, 584-977, passim ; *Sirén*, 1038. Ethnographie, 30, n. 1. Fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, v. Inventaire, 419. Géographie, 130, 132, 133, 135, 1012, 1042-1044. Histoire, 1151 ; v. *Gaspardone*, 1046, 1097. Institut belge des Hautes Etudes chinoises, Institut des Hautes Etudes chinoises de l'Université de Paris, v. Institut. Linguistique, v. *Cordier* (*G.*), 1000-1001, 1058 ; *Mostaert* et *Smedt*, 1014. Naufragés japonais en — en 1794, 41, 78, 98-111, 113-118. Préhistoire, 425, 445, 981-985, 988, 991, 1063 ; v. *Black*, 1015-1033. Versions chinoises : des deux recensions du Mahākarmavibhaṅga, 1011-1012 ; du Kāçyapaparivarta, 1012-1013.

Chipiez (Ch.), 735, 738, 744, 753.

Chola. Inscriptions —, 123-124, 127, 131, 135, 138-140.

Chợ-lớn, 568.

Chouen-t'ien fou (= Pékin), 99.

Choukoutien, 424, 425, 445 ; v. *Black*, 1015-1033.

Chronique. Ecole Française d'Extrême-Orient, 411-487, 1045-1106. Tonkin, 487-493, 1106-1109. Annam, 493-513, 1109-1110. Cochinchine, 514, 1110-1111. Cambodge, 514-532, 1111-1137 Laos, 533-534, 1138-1145. France, 534-536, 1145-1146. Indes néerlandaises, 536. Siam, 536-548. Syrie, Angleterre, Belgique, Hollande, U.R.S.S., Hongkong, Nouvelle-Zélande, 1146.

Chtonien. Cultes —s, v. Mus, 790-805 ; cf. 375, 377, 379, 382, 389, 390, 393, 395, 396, 400-402, 610, 620, 657, 661, n., 663, 664, 666-667, 675, 676.

Chuà..., v. au nom propre.
Chūkichi, 36, 44, 48, 112, 114, 117.
C'ieng Khwang. Ethnographie, 1140. Préhistoire, 355-365, 416, 1138.
C'ieng Kóng, 1143-1144.
C'ieng Măĭ, 704, 709, 1053.
C'ieng Sèn, 1143, 1144.
C'ieng Vê (Văt), 1138.
Çikhāçiva, 531.
Çikhaṇḍī, 7-8.
Çikhara, 780, 946.
Çilpaçāstra, 676, 735.
Citīmukha, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Citraçālā, 306.
Citragupta, 670, n.
Citroën (André), 565, 1155. Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.
Citta, 953 954, 960, 964, 972
Çiva, 322, 367, 369, 371, 388-391, 393-395, 399, 401-409, 487, 523, 762, n., 770-771, 797, n. 2, 798, 865, n. 3, 1106, 1137.
Çiva-Bhadravarman, 408.
Çivācārya, 531.
Çivaïsme. Le — au Champa, 367 sqq. et pl. XVII, B et XVIII, A, 380, 385, 388, 390, 391, 394, 399 sqq. Sculpture çivaïte, v. *Ziesenis*, 1008. Temple çivaïte de Khajurāho, 780.
Çivapura, 530.
CLAEYS (J. Y.). [*Instructions pour une enquête ethnographique, en liaison avec le Muséum National d'Histoire Naturelle,*] 479-485. *Le retour de S. M. Bảo-đại, septembre 1932*, 498-513 et pl. XXIII. — [*Rapports sur la conservation des monuments historiques,*] 487-488. *Région de Cao-bằng*, 488. *Environs de Hanoi*, 488-489. *Province de Hải-dương*, 490. *Province de Hà-nam*, 490. *Eglise de Phát-diệm*, 490-491. *Province de Thanh-hoá*, 493-494. *Kjökkenmödding de Đa-bút*, 494. *Province de Đồng-hới*, 494. *A Huế*, 494-495. *Quảng-nam*, 495. *Poulo Canton et Culao Cham*, 495-498. *Divers*, 498, et pl. XXI-XXII. *Province de Biên-hoà*, 514. [*Rapport sur les tombeaux chinois de Lạc-ý et la tour de Bình-sơn, à Vĩnh-yên,*] 1107-1109 et pl. XXXI et XXXII. [*Rapport sur un voyage au Laos,*] 533-534. — Po-Nagar. Recent works of restoration by the Ecole Française d'Extrême-Orient, 1008. — Le Champa, L'Annam (conférences), 1048, 1097. — Cf. 370, 413-414, 426, 476, 535, 1046, 1047-1048, 1051, 1105, 1156, 1169, 1170.
Çmaçāna, 580, 620, 633, 635, 808.
Cochinchine. Archéologie, 486-487, 514, 532, 568 Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises, 1110-1111. Géographie, 469, 470, 1095. — Cf. 426.
CŒDÈS (George). *Aṅkor Vǎt, temple ou tombeau?*, 303-309. — *Saṃdǎč Čakrĕi Pĕč Pŏn*, 561-562. — CR. : Annual Bibliography of Indian archæology for the year 1931, 1007-1008. *Cᵈ F. Bernard*, A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor, 993. *Luǎṅg Borĭban Burĭph'ăn*, Boraṇāvătthŭsăthán năĭ Săyám, Ph'ăk I, 1001. Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier, 1034-1038. *G. Ferrand*, Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Baṅka, 1001-1007. *B. Ghosh*, Les formations nominales et verbales en *p* du sanskrit, 1010. *J. Hackin*, L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I. Archéologie bouddhique, 1008. *Harṣa*, Ratnāvalī, traduite par *Maurice Lehot*, 1010. *R. A. Kern*, Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya, 1001-1007. *St. Kramrisch*, Indian sculpture, 1009-1010. *S. Lévi*, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. *Id.*, Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. *Id.*, Fragments de textes koutchéens, 1011-1012. *H. Marchal*, Archaeological Guide to Angkor, 993-994. *E. Ménétrier*, Le

vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli, 994-997. *Ch.-Nath*, Kaccāyanūpatthambhaka, tome II, 994. *G.V. Ramamurti*, English-Sora dictionary, 1013. *R. Sewell*, The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history. Edited for the University by *S. Krishnaswami Aiyangar*, 1008-1009. *J. W. J. Wellan*, Çrīwijaya, 1002-1007. — A propos de Çrīvijaya, 1046. Archéologie en Indochine, les récents travaux de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1145, 1146. Note sur quelques sculptures provenant de Srideb (Siam), 1035. — Les civilisations indochinoises, Le Cambodge, Le Siam (conférences), 1045, 1097. — Allocution prononcée à l'inauguration d'une plaque commémorative au Musée Louis Finot, 1098-1099. Discours prononcé à l'inauguration de la première exposition du Vieux Hanoi, 477-479. Discours prononcé à l'inauguration du Musée Louis Finot, 471-475. — Cf. 1-3, 122, n. 1, 125, 126, 133, 309, 319, 322, n. 1, 323, n. 1, 335, n. 2, 343, 344, 367, 368, 400, 411, 418, 425, 426, 442, 476, 477, 730, n. 2, 966, n. 1, 1045-1046, 1057, 1079, 1080, 1084, 1103, 1131, 1144, n. 1, 1145 et n. 1, 1155, 1156.

COLANI (Madeleine). *Briquets en fer*, 981-985. *Céramique, procédés anciens de décoration*, 349-355 et pl. VI-VIII. *Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Trân-ninh (Haut-Laos)*, 355-366 et pl. IX-XVI. *Hache (?) pédiforme*, 985-988. *Trousses de toilette hallstattienne et actuelle*, 988-992. — CR.: *D. Black*, Fossil man in China, 1015-1033. — Différents aspects du néolithique indochinois, 492. Divers modes de sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine, 492. Le protonéolithe, 492. — Cf. 416, 418, 426, 473, 492, 493, 563, 566, 1050, 1057, 1106, 1138, 1145, 1169, 1170.

Collection de textes et documents sur l'Indochine. I. *Kao Hiong-tcheng*, Ngannan tche yuan, 412, 419, 426.

Collection Emile Senart (CR. par G. CŒDÈS), 1010.

Combaz (Gisbert), 735-736, 764-767, 780, n. 1.

Commaille (J.), 476, 993, 1114, 1117.

Commission archéologique de l'Indochine, 1145.

Confuciainsme, 26, 372, 380, 456; v. *Kim (Trân-trọng)*, 997.

Čŏngkrŏm kêu, 832.

Congrès des Orientalistes Néerlandais tenu à Leyde en 1933, 1146.

Congrès (Premier) des Préhistoriens d'Extrême-Orient tenu à Hanoi en 1932, 411, 412, 492-493, 1051, 1072.

Công-vān-Trung, v. Trung (Công-vān).

Conjeveram, 783, 784.

Coomaraswamy (A. K.). Aesthetic of the Śukranītisāra (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 427, 583, n. 1, 597, 686, 687, n., 725, n., 780, n. 2, 784, n. 3, 833, n. 5, 834, n. 5, 931, n. 2, 1057-1058.

Copte. Vêtement —, v. *Pfister*, 1037.

Coral-Rémusat (Gilberte de), 1058.

CORDIER (Georges). *Raymond Deloustal*, 1151-1153. — Etude sur la littérature annamite. Première partie, Considérations générales (CR. par N.-v.-Tố), 999-1000; cf. 1058. Langue chinoise écrite. Petite méthode pour l'étude des caractères sino-annamites. Grammaire et exercices (CR. par N.-v.-Tố), 1000-1001; cf. 1058. — Cf. 427, 438, 457, 566, 1050.

Cordier (H.). Bibliotheca Indosinica. Index, v. *Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.

Corée, 85, n. 7, 473, 1108.

Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie, v. MUS, 577-878.

Couget (B.), 490.

Couvreur (S.), 29, n. 3, 30, n. 1.

Cờ via, 33.
Cowell (E. B.), 661, n., 673, n., 887, n. 3, 888, n., 889, 894, n. 1.
Çramaṇa, 658, 954.
Çrautasūtra, 824.
Çrāvastī, 669, 681, 777, 816, 817, n. 2, 834, 836, 838, 884, 909, 950.
Çrīçrīndramahādeva, 1137.
Çrīçrīndramaulideva, 1137.
Çrīçrīndraratnagrāma, 1137.
Çrīçrīndravarman, 1137.
Çrīkṣetra, 701 et n. 2, 702, 705, 1005.
Çrīmālinīratnalakṣmī, 1137.
Çrīndravarman, 329, n. 1.
Çrīvijaya, 124-129, 134-139, 1001, 1009; v. *Cœdès*, 1016; *Ferrand*, 1001-1007; *Kern* (*R. A.*), 1001-1007; *Wellan*, 1002-1007.
Çrīvijayanṛpati, 121, 126.
Çrīvijayeçvarabhūpati, 121, 126.
Çrīvijayendrarāja, 121, 126.
Crocquet (G.), 414, 495.
Cro-Magnon, 1032, n. 1.
Çroṇa Koṭikarṇa, 669, n.
Crooke (William), 611, 639, n. 2, 663, 664, 665, n. 1, 667, 676.
Črūñ (Pràsàt), 517.
Cūḍāmaṇivarman, 124, 127, 135.
Çūdra, 580, 635, 636.
Cư-gia bảo-yếu, Bách bị toàn thư, 94, n. 3.
Çukranītisāra, v. *Coomaraswamy*, 1035.
Čuḷalŏngkôrn, 536, 537.
Cùlao Chàm, v. Claeys, 495-496.
Cùlao Rây, v. Poulo Canton.
Cūḷavaṃsa, 133, 134, 614, n., 642, 681, 684, n. 2, 725, n., 726-729, 731-733, n., 773, n., 806, n., 835, n. 3, 882.
Cultes indiens et indigènes au Champa, v. Mus, 367-410 et pl. xvii-xviii.
Çūlva sūtra, 603, 606.
Čŭṃnŭṃ, 529.
Cunningham (A.), 811, 816, 818, 834, n. 1, 882, 883, 892, 899, n. 2.
Çvetāçvatara upaniṣad, 1037.
Đà-bút, 536, 568; v. Claeys, 494; cf. 413.
Daçaratha, 5, 831-832.
Dagoba, 605.
Daharacaṅkrama, 886.
Daidai setsuyō manji kai, 89-90.
Đại-giác (pagode de), 414, 514.
Đại-la, 58, 470, 473, 478, 1097, 1109.
Đại thánh Thủy-tạng vương bồ-tát, v. Thủy-tạng...
Dalat. Musée d'ethnographie à —, 564-565; v. Claeys, 479-485.
Dalet (R.), 529, 1050.
Dalla, 704.
Damas. Institut Français de —, v. Institut.
Daṃrĕi Kràp (Pràsàt), 1038.
Dămrŏng Rajanubhab, 428, 541, 544, 1001, 1144, n. 1, 1145, n. 1.
Damsan. La chanson de —, v. Sabatier, 143-302.
Dānava, 759.
Đan-nê. Tambour-génie de —, v. Goloubew, 345-349.
Darlac. Folklore, v. Sabatier, 143-302.
Darma, v. Empoe Darma.
Darmawangsa, 5, 6.
Dārwār, 653.
Darwati Purwa, 4.
Dasarata, 4.
Date (*Mitsuyoshi*). Nihon jiin hō ron (CR. par Kim Yung-kun), 1033-1034.
Ḍavāka, 133 et n. 2.
Davids (C. A. F. Rhys), 429, 860, n. 6, 1058.
Davids (T. W. Rhys), 421, 658-659, 660, n., 661, n., 724, 731, n. 2, 826, n. 2, 836, n. 1, 881, n. 3, 882, 884, n. 1, 885, 887, n. 2, 933, n. 2.
Dayal (H.), 429, 937, n. 4.
Déchelette (J.), 989-992.
Décoration. Procédés anciens de —, v. Colani, 349-355.
De Groot (J. J. M.), 590-591, n., 625, n. 2, 710-716, 722, n. 6, 723.

Déiokès, 733.
Deloustal (Raymond). Nécrologie, 1151-1153.
Demiéville (P.), 429, 565, 566, 934, 952-953, 958, 960, 964, 979, n. 4, 1011, 1059.
Deniker (J.), 429, 987.
Deopara, 858.
Đè-thích, 22.
Deva, 808, n. 1, 888, 890, 947, 1058.
Devapāla, 121, 123.
Devarāja, 307, 319, 323, 324, 344.
Devatā kotuwa, 764.
Devī, 322, 336, 524, 674, n. 2.
Dhammakhanda, 683.
Dhammapada, 724.
Dharma, 123 ; v. Mus, 649-653, 655-657, 683, 685, 686, 688, 689, 696, 771, 794, 795, n, 798-799, 800, 852, 898, 961, n. 1, 972.
Dharmacakramudrā, 810, 878 et n. 1.
Dharmaçarīra, 597.
Dharmadeva, 951. V. Fa-hien.
Dharmadhātukāya, 959.
Dharmagupta, 640, 648.
Dharmākara, 904, 955, 978.
Dharmakāya, v. Mus, 619, 622, 653, 682-685, 688, 690, 774, 787, 903, n. 2, 930, 948, 950-951, 956, 958-960, 962 et n., 963-964, 969, 972, 974.
Dharmakīrti, 873, n. 3.
Dharmakṣema, 888.
Dharmarāja, 649, 650, 652, 688, 696.
Dharmarakṣa, 888, n. 2.
Dharmatā-buddha, 930.
Dhātusena, 733, n., 835.
Dhiṣṇya, 685.
Dhṛṣṭadyumna, 1, 2.
Dhvaja, 979.
Dhyāna-mudrā, 811, 910.
Dhyāni-buddha, 693, n. 4, 840-844.
Địa-tạng vương bồ-tát, 16, 18, 21.
Diễn (Nguyễn). Tombeau de —, 568.
Điện-biên-phủ, v. Le Bailly, 491-492; cf. 1097.
Diên-khánh, 38, n. 4.
Điệp « requête aux esprits », 15.
Điều (ou vièng), 11, n.
Diệu (Quách), 1059, 1097.
Diez (E.), 780, n. 3, 784, n. 2, 1060.
Dīgha nikāya, 654, 658, 659, n. 1, 660, 668, 688, n. 2, 695, 731, n., 901, 924, 933, 1077.
Digvijaya, 641, 564.
Dīkṣā, 632, 822-823, 824, n. 1.
Dikshitar (V. R. R.), 133, n. 3, 430.
Dimaškī, 128.
Dīpaṃkara, 585, 732, n., 733, n., 943.
Dipati Ngawangga, 7-8.
Dīpavatī, 733.
Dīrgha caṅkrama, 879, 883, 886, 891.
Disāpati, 700.
Disāva, 700.
Divyāvadāna, 589, 679, 680, n., 691-694, 758.
Djāba, Djāwaga, 131-133, 139-140.
Djaja, v. Empoe Djaja.
Djalai Nor, 1030.
Djaray, v. Jarai.
Djiring, 351.
Djoungarie, 1043, 1044.
Đỗ-đình-Thuật, v. Thuật (Đỗ-đình).
Doerna, v. Droṇa.
Doerpādi, v. Draupadī.
Doestadjoemēna, 7-8.
Don de la Terre. Avadāna du —, v. Mus, 681-699.
Dón Mà, 338.
Đống-cỏ, 345-349.
Động Đà mồ, 355.
Đông-dã-Tiều, v. Hồ (Phạm-đình).
Đồng-dương, 369, 474, 1106.
Đồng-hới, v. Claeys, 494 ; cf. 485.
Đông-kinh, 58.
Dŏng Mư̆t, 1138.
Đông-sơn, 987.
Dón Sa (Prāsāt), 570.
Doré (H.), 825, n. 4, 890, n. 5.
Dorgelès (R.), 144.
Đốt vía, 31-32, 33.
Doumer (Paul). Nécrologie, 549-552. — Cf. 417, 475, 476, 489, 1103, 1105.
Draupadī. Le mariage de —, v. Van Stein Callenfels, 1-9.

Draupadī Ratha, 784.
Dravidien, 664, n., 798, 1035.
Droepada, 6-8.
Droṇa, 6-8.
Dubois (Eug.), 1027, n. 1, 1031.
Đức-hoà, 568.
Ducret (P.), 322-325, 336, 340, 1116.
Duệ tôn, 38, n. 4.
Dumoutier (G.), 16, n. 4, 17, 26, 476.
Dương, 24, 29. Cf. Yang.
Dương-nham. Degré de piédestal, pl. XX, D.
Du Pontavice de Vaugarni, 520.
Durand (E.-M.). Nécrologie, 554-557. — Cf. 371, 418.
Durkheim (E.), 630-631, 639, n. 2.
Duroiselle (Ch.), 566.
Duryodhana, 669, n.
Duṭṭhagāmaṇi, v. Mus, 681-699; cf. 644-647, 662, 724-726, 728, 730 et n., 733, n., 808, 813.
Dvāraka, 388, 669, n., 670, n.
Dvārapāla, 486, 783, 1129.
Dvāravatī, 1001.
Dvija, 636.
Eban rhadé, 154-155, n., 255, n., 263 et n.
Ecbatane, 733-734, 739, n., 740, 741, 743, 745, 755, 757, n. 2.
Ecole Française d'Extrême-Orient, 411-487, 549, 550, 552, 1045-1106, 1145, 1155-1171; v. *Cœdès*, 1145, 1146. Musée de l' —, v. Musée Louis Finot. Société des Amis de l' —, v. Société.
Ecole supérieure de pāli du Cambodge, 532.
Edrīsī, 131.
Eggeling (J.), 685, 690, n. 2, 832, n. 1, 864, n. 2, 865, n. 3.
Egypte, 603, 749, 825, 837, 856.
Ekākṣapiṅgala (Kuvera), 674, n. 2.
Elisséev (S.). Notes sur le portrait en Extrême-Orient (CR. par G. CŒDÈS), 1035.
Ellora, 785.
Empoe Bajoe, 5.
Empoe Darma, 5.
Empoe Djaja, 5.
Empoe Soewetah, 5.
Enthoven (R. E.), 663, n. 2.
Éole, 856.
Epigraphie, v. Achéménides, Cambodge, Malaisie.
Erp (T. van), v. Van Erp (T.).
Ethnographie. Musée d'—, 564-565; v. CLAEYS, 479-485. — V. Annam, Laos, Tonkin.
Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier (CR. par G. CŒDÈS), 1034-1038; cf. 1061.
Europe. Préhistoire, 989-992, 1020-1023.
Evans (I. H. N.), 350, 354, 431, 492, 1003, n. 4.
Extrême-Orient. Arts et archéologie, 427, 737, 1097; v. *Elisséev*, 1035. Congrès des Préhistoriens d' —, v. Congrès. Préhistoire, 985, 987. Religion, 367, 400, 403.
Fàbri (C. L.). Alexander's Battle with Porus: Sir Aurel Stein's New Location (CR. par G. CŒDÈS), 1007-1008. Mesopotamian and early Indian art: comparisons (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 672, n. 1, 735, 736.
Fa-hien, 689, n., 691, 882-884, 951.
Fa-k'ing, 976.
Fančūr, 130-131, 132.
Fan yi ming yi tsi, 1011.
Fa-t'ien, v. Fa-hien.
Fausböll (V.), 661, n., 672-675, 729, n. 1, 887, n. 2.
Félin. Statue de —, 361-362 et pl. XIII, 2.
Fergusson (J.), 587-590, 592, 764, 811, n. 3, 826, n. 3, 899, n. 2.
Ferrand (Gabriel). Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Baṅka (CR. par G. CŒDÈS), 1001-1007. — Cf. 125, 127, n. 2, 128, 129, 131, n. 1, 132, 133 et n. 7, 134, 135, n. 1, 136, 138, n. 1.
Fick (R.), 659, n. 1.

Filliozat (J.), 845-846, 848-851, 854, 860, n. 1, 868, n. 2.
Finno-ougrien. Langue —ne, 1041.
FINOT (Louis). *Une prétendue inscription de Prè Rup*, 309. — *Paul Doumer*, 549-552. — Stèles historiées du Cambodge (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 1-2, 3, 304, 320, 321, n. 3, 330, n., 342, n., 367, 368, 400, 417, 437, 472, 474, 476, 477, 479, 592-593, 675, n., 725, n., 769, 770, 993, 1049, 1061, 1147, 1148, 1149, 1169. — V. Musée.
Fo, 880.
Fo-che, 125, 128.
Folklore, v. Rhadé.
Fombertaux (Léon), 415, 534, 1048, 1138, 1155.
Fong Cheng-yuan, 114-116.
Formichi (C.), 853, n. 2, 888, n., 889.
Fo souo hing tsan, 888.
Fo-ts'i, 125.
Foucaux (Ph.-Ed.), 638, n. 2 et 3, 703, n., 827, n. 6, 886, n. 2, 969 n., 970.
Fou-chan, 41, n. 7.
Foucher (A.). Une représentation du Sutasoma-jātaka sur une frise d'Aurangābād (CR. par G. CŒDÈS), 1035. — Cf. 432, 475, 476, 577-579, 585-587, 589, 590, 593-598, 600-602, 604, 614, 616, 624, 648, 657, 687, n., 689, n., 691, 692, 736, 737, 764, 817, n. 2, 819, 854, 861, 878, 902, 909, 915-916, 918, 927, n. 3, 1008.
Foucher (Mme *E. Bazin*), v. *Bazin-Foucher* (Mme *E.*)
Fou-nan, 344, 367.
Fou-tcheou, 72.
France. Chronique, 534-536, 1145-1146. Dictionnaire monguor-français, v. *Smedt* et *Mostaert*, 1014.
Frankfurter (O.), 881, n. 5.
Frazer (J. G.), 607 et n.
Fromaget (J.). Les phénomènes géologiques récents et le préhistorique indochinois, 492, 1062. — Cf. 350, 432, 445.
Gabō, 40-42, 95, 98.
Gambhīreçvara, 530-531, 1131.
Gandalarit, 704.
Gandhakūta, 914.
Gandhāra. Art du —, 687, n., 809, 810, 916, n. 1, 918, 1010.
Gandharva, 613.
Gaṇeça, 368, 369, 391.
Gaṅgā, 328, 330, n.; v. *Jouveau-Dubreuil*, 1036.
Gaṅga (dynastie), 141.
Gange, 585, 669, n., 917, 929, 961.
Gārhapatya, 685.
Garnier (Francis), 1101, 1103, 1104.
Garuḍa, 327, 328, 522, 527, 529, 534, 536, 547, 759.
GASPARDONE (Emile). CR. : *T.-t.-Kim*, Nho-giáo, t. II et III, 997. *A. Mostaert* et *A. de Smedt*, Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère-3e partie, 1014. *A. von Staël-Holstein*, The Kāçyapaparivarta. *Id.*, A Commentary to the Kāçyapaparivarta, 1012-1013. — Les bibliographies japonaises, 1046, 1062. Le Ngan-nan tche yuan et son auteur, 411, 419, 426, 432. — La Chine (conférence), 1046, 1097. — Cf. 411, 1046, 1171.
GASPARDONE (Mme MURAMATSU), v. MURAMATSU-GASPARDONE.
Gatotkatja, 5.
Gautama, 387, 650, 810, 811, 881, n. 3, 927.
Geiger (W.), 642, n. 1, 646, 647, 724, n. 4, 725, 727, 728, 730, n., 732, n., 806-807, n.
Genzaburō, 36 sqq.
Géographie, v. Asie, Chine, Indochine, Russie.
Geological memoirs (de la Chine), v. Memoirs.
Géomancie. Cosmogrammes et — dans la croyance commune de l'Asie, v. Mus, 577-878.
Gerini (G. E.), 125, 133, n. 1, 1038.
Getty (A.), 671, n., 702-703, n., 708, n. 2.
Ghaṇṭaçālā, 766.

Ghaṭikāra, 813.
Ghosh (*Batakrishna*). Les formations nominales et verbales en *p* du sanskrit (CR. par G. Cœdès), 1010.
Gia-định, v. Muramatsu-Gaspardone, 38, n. 4, 58-62.
Gia-lâm, 489.
Gia-long, 38, n. 4, 59, n. 1, 61, n. 5.
Giản-phổ-chại (=Cambodge), 93, n. 1.
Giao-chỉ, 58.
Giao-xá, 568.
Giáp (Trần-văn), 347, 349, 417, 501-503, n., 505, n., 563, 1049.
Gibē, 107, n. 5.
Giêng Tiên, 496, 497.
Gīr, 734.
Giran (P.), 15, 17, n. 3.
Giriça, 344.
Gobi, 1042, 1044.
Gọi hồn, 31.
Gọi vía sông, 31, 33.
Goloubew (Victor). *Le Phnoṃ Bā-khèn et la ville de Yaçovarman. Rapport sur une mission archéologique dans la région d'Aṅkor, en août-novembre 1932*, 319-344 et pl. II-V ; cf. 1119. *Le tambour-génie de Đan-nê*, 345-349. — A propos de deux sculptures conservées au Musée de Mathurā (CR. par G. Cœdès), 1036 ; cf. 433. Sur l'origine et la diffusion des tambours métalliques, 492. — L'art indien et l'art khmèr, Le Thibet (conférences), 1046, 1097. — Cf. 412, 422-425, 429, 430, 433, 434, 438, 440-442, 445-447, 451, 454, 457, 464, 470, 473, 476, 490, 492, 520, 521, 725, n., 987, 1038, 1046-1047, 1052-1055, 1057-1058, 1062, 1063, 1065, 1066, 1068, 1072-1076, 1078, 1081-1083, 1087, 1090, 1094, 1114, 1145, 1157.
Gonda (J.), 1003.
Gopalī, 640, 641.
Gouët (Cne), 1111-1112.
Gouillon (*Henri*). Méthode pratique de prononciation annamite (CR. par N.-v.-Tô), 998-999.
Gourdon (H.), 451, 566, 1062.
Graha, 854-855.
Granet (M.), 372, 373, 696-697, 718, n., 721, 722, n. 4, 1035.
Gṛdhrakūṭa, 670, n., 915-916, 920-921, 939-941, 944, 947, 965-967.
Grèce, 757, n. 1, 772. Art gréco-bouddhique, 687, n., 1008.
Grenard (*F.*). La Haute Asie (CR. par Ch. Robequain), 1039, 1042-1044.
Gṛha, 855.
Groeneveldt (W. P.), 134, n. 4, 135.
Groslier (G.), 322, n. 2, 418, 487, 563, 566, 1106.
Grossin (P.), 534.
Grousset (*R.*). L'art pāla et sena dans l'Inde extérieure (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 1034.
Guesde (P.), 566.
Guhyasamāja Tantra (ou Tathāgata-guhyaka), 433, 873, 874, n. 2.
Guimet. Musée —, v. Musée.
Gươm vía, 33.
Gupta. Une inscription —, 810-811.
Guru, v. Bĕtara Guru.
Haardt (G.-M.), 442, 473, 477, 534-535.
Hà-bá, 15, 18, 19, 27, 28.
Hache pédiforme, v. Colani, 985-988.
Hackin (*J.*). Les dernières découvertes en Afghanistan, 1930 (CR. par G. Cœdès), 1036. L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I, Archéologie bouddhique (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 476, 534-535, 1062.
Haḍḍa, 1008.
Hà-đông. Archéologie, 489. Ethnographie religieuse, 13-26.
Haguenauer (*C.*). La préhistoire au Japon, 492.
Hải-dương, v. Claeys, 490.
Hải nhạc long cung. Génie du —, 22.
Hallstattien, 364. Trousse de toilette —ne, v. Colani, 988-992.
Haṃsavatī, 704.
Han. Art des —, 487, 1074, 1096, 1097 ; v. *Maspero*, 1037.

Hà-nam. Archéologie, 568 ; v. CLAEYS, 490.
Han che wei tchouan, 19.
Han Fei tseu, 997.
Hang (Chuà), 496, 497.
Hanoi, 469, 489, 571, 574. Association des Amis du Vieux —, v. Association. Société de Géographie de —, v. Société.
Hao-t'ien Chang-ti, 722-724, 731-732, 789, 940.
Harakī, 129.
Hardy (R. Spence), 758, 826, n. 2, 881, n. 3, 889, 890, 899, 918, n. 2, 926, n. 2, 937, 938.
Hariçcandra, 825.
Haripuñjaya, 599.
Harivaṃça, 859.
Harladj, Harīdj, 131.
Harmikā, 586, 601, 764, 766, n. 5, 768, 803, 931.
Harṣa. Ratnāvalī. Texte traduit par *Maurice Lehot* (CR. par G. CŒDÈS), 1010. — Cf. 1063, 1069.
Harṣavarman I, 321, 335.
Harvey (G.), 701, n. 1, 704, n. 1.
Hastina, 9.
Hà-trung, 370.
Havell (E. B.), 587, 592-593.
Heanley (C. M.). A contribution to the prehistory of Hongkong and the New Territories, par *C. M. Heanley* et *J. L. Shellshear*, 492, 1063.
Hébrard (E.), 472, 554.
Heigorō, 36, 44, 112, 114, 115, 117.
Heikichi, 36, 44, 49, n. 1, 114.
Heine-Geldern (R.), 365, 434, 678, 700-701, 703, n. 1, 704, 705, 708-709, 759-763, 768-769, 785, n. 2, 1063.
Hemacandra, 435, 637.
Hemaçrṅgagiri, 320, n. 3.
Hè Phka (Pràsàt), 570.
Hérodote, 733-735, 740, 746, 755, 757, n. 3.
Hia-houa-yin sseu, 1038.
Hiệp-hoà. Archéologie, 514.
Hierholtz (G.), 478, 1106.
Hillebrandt (A.), 634.
Himālaya (monts), 757, n. 1, 1042.
Himālaya (roi çailendra), 141.
Hīn. Ban — ou Ban Na Hīn, 358 et pl. IX et XI.
Hīnayāna, 1060 ; v. MUS, 925-938 ; cf. 658, 671, n., 678, 728, 799-800, 828, 830, 878, 899, 901-903, 916, 917, 919, 922, n. 2, 942-944, 946, 953, 965, 971.
Hindouisme, v. MUS, 387-393 ; cf. 372, 385, 394, 395, 654, 911.
Hình nhân, 19.
Hình phách, 29.
Hinoshita, 55, 58, 62, 66, 67, 76, 78, 79, 90, 95.
Hirānanda Śāstri, 121, 123, n. 2, 136, 137.
Hiraṇyapuruṣa, 643, 644, 686.
Hirth (F.), 135, n. 1, 138, n. 2.
Hisanojō, 36.
Histoire, v. Inde, Malaisie, Sumatra, Tonkin.
Hi-ts'eu, 717.
Hiuan-tsang, 585, 586, 589, 590, 595, 596, 613, 615, 616, 670, n., 689, n., 692, 810, 812, 814-816, 818, 833, 835, 836, 842, 879-880, 882, 883, 884, n. 1, 885, 891-892, 896, 899, 903, n. 5, 918, 919, 975-976, 1011. Trois termes des Mémoires de —, v. *Pelliot*, 1037.
Hồ. Citadelle des —, 493 et pl. XXI, C.
Hồ (Phạm-đình), 505, n.
Hoà-an, 488.
Hoà-bình, 1097.
Hoa-nhai, 86.
Hoa-quê, 369.
Hōbōgirin, 435, 639, n. 1, 898, n. 1, 932, n. 2, 934, 950, n. 2.
Hocart (A. M.), 641, n. 3, 699-700, 704, 824, n. 1, 826.
Hodgson (B. H.), 693, 840, 978.
Hoi (Ban), 1139.
Hội-an, 49.
Hội Khai-trí-tiến-đức, v. *Khai-trí-tiến-đức (Hội)*.
Holbé (T. V.), 352, 354.
Ho Liu (roi de Wou), 711, 712.

Hollandais. Les — en Annam, 57 ; à Canton, 42 ; à Macao, 41.
Hồn, v. KHOAN (Nguyễn-văn), 11-34.
Ho-nan, 1023.
Hồn bạch, 625, n. 2.
Hòn Co, 496.
Hòn Cu, 496.
Hōnen, 953.
Hongkong. Préhistoire, v. *Heanley* et *Shellshear*, 492. Université de —, 1146.
Hồn khí, 29.
Hòn Ron, 497.
Ho Phong (Mường), 1143.
Hốt, 507.
Houang tao, 743, n.
Houang Yuan-tö, 976.
Houei-tche, 973, 976.
Hsenwi, 704.
Hsi shan, 1016.
Hua P'ăn, 352, 353, 365, 1050, 1138.
Huber (E.), 476, 1003.
Hubert (H.), 719.
Huê, 473, 485, 494, 1096, 1097. V. Musée.
Huệ-vương, 38, n. 4.
Hú hồn, hú vía, 33.
Humboldt (G. de), 586, 595, 598.
Huns, 1043.
Ḫur-sag-babbar-ra, 739.
Hur-sag-gig-ga, 739.
Hutton (J. H.), 607 et n.
Huy-gia. Tombeau de la reine — à Giao-xá, 568.
Hy-duyệt, 498.
Hyōryū kidan zenshū, v. *Ishii* (*Kendō*), 46, n. 3, 48, 49, 52 sqq., n., passim.
Hyōryū shimatsu kuchigaki, 107, n. 5.
Hyōsan, 41, 42.
Iacovleff (A.), v. Jacovleff (A.).
Iakoutes, 1040, 1041.
Iang, 157, n., 292, n. 3.
Iang Buh Mdê, 146.
Ibn Al-Faḳīh, 132.
Ibn Hordādbeh, 128, 131.
Ibn Rosteh, 131, 132, n. 9.
Ibn Sa'īd, 129-131.
Ibrāhīm bin Wāṣif-Śāh, 129.
Īçāna, 610, 864.
Īçānavarman I, 530.
Īçvara Çrī Bhadreçvara, 330, n.
Īçvarakumāra, 530.
Īçvaraloka (= Indravarman I), 322, n. 1.
Ikoku hyōryū kidanshū, v. *Ishii* (*Kendō*), 46, n. 4.
Inde. Art et archéologie, 307, 474, 476, 1035-1036, 1038, 1058, 1060, 1062, 1068 ; v. Annual Bibliography..., 1007-1008 ; *Fábri*, 1035 ; *Goloubew*, 1036 ; *Grousset*, 1036 ; *Kramrisch*, 1009-1010 ; Mus, 577 sqq., 1046, 1097. Cultes indiens au Champa, v. Mus, 367-410 et pl. XVII-XVIII. Histoire et géographie, 121, 129, 130, 132, 133, 140, 141 ; v. *Sewell*, 1008-1009. Linguistique, 994-997, 1010, 1013. Littérature, 1011-1013, 1036-1037 ; v. *Harṣa*, 1010. Numismatique, 1034. Philosophie, 446, 1011-1013, 1035, 1036, 1054.
Indes néerlandaises, v. Insulinde.
India Society (Londres), 1146.
Indochine. Agence du Gouvernement général de l' —, 1145. Archéologie, 303, 411-534, 566-574, 596, 651, 699, 701, 703, n. 1, 704, 710, 711, 720, 760, 770, n. 1, 771, 773, 774, 1045-1145 ; v. *Cœdès*, 1045, 1097, 1145, 1146 ; *Goloubew*, 492. Bibliographie de l' — française, v. *Boudet* et *Bourgeois*, 419, 1051, 1086. Collection de textes et documents sur l' —, 412, 419, 426. Commission archéologique de l' —, v. Commission. Géographie, 469, 470, 1094, 1096. Géologie et préhistoire, 352, 1087 ; v. COLANI, 349-366, 492, 981-992 ; *Fromaget*, 432, 492. Religion, 372, 373, 394, 400-402, 405, 406.
Indo-européen. Archéologie, 371-372, 380, 384-386, 391-395, 400, 774, 799, 849, 1043.
Indo-javanais. Archéologie, v. Mus, 577 sqq.
Indonésie, v. Insulinde.

Indra, 22, n. 3, 380, 386-387, 388, 408-409, 645, 647, 661, n., 662, n., 668, n. 3, 677, 701, 704-706, 731, n., 750, 752, 759, 768-769, 827, 844, 852, 857-862, 864, 865, 876, 889, 1036, 1142.
Indra (roi çailendra), 123.
Indra-Bhadreçvara, 407. Cf. Bhadreçvara.
Indrasya vajra, 827.
Indrataṭāka, 325, 520, 528.
Indravarman I, 322, n. 1, 344, 407, 531. Art d'—, 334, 341.
Indreçvara, 344.
Indriya, 852, 860-862.
Indriyeṇa, 861.
Indus, 372, 441, 634.
In Pên, 363.
Institut belge des Hautes Etudes chinoises, 1146.
Institut bouddhique de l'Indochine, v. Karpelès, 532, 1141.
Institut des Hautes Etudes chinoises de l'Université de Paris, 1145.
Institut d'Éthnologie de l'Université de Paris, 480.
Institut Français de Damas, 1146.
Insulinde. Chronique, 536. — Archéologie, v. Mus, 367, 372, 577 sqq. Epigraphie, 1001-1007. Folklore, 3-9. Histoire, v. Majumdar, 121-141. Voyage, 1149, 1151.
Inventaire du fonds chinois de la Bibliothèque de l'Ecole, 419.
Iran, 583, 602, 634, 695, 697, 736, 744, 787, 793, 796, 797, 802, 804, 945, 1012. Un titre iranien manichéen en transcription chinoise, v. *Benveniste*, 1035.
Isadhara, 758.
Ishii (Kendō). Hyōryū kidan zenshū, 46, n. 3, 48, 49, 52 sqq., n., passim, Ikoku hyōryū kidanshū, 46, n. 4.
Ištar, 734.
Jabouille (P.), 566.
Jacovleff (A.), 414, 535.
Jagannātha, 783.
Jaggernaut, 783-784, 786.
Jāhnavī, 328, 329, n. 1.
Jaiminīya upaniṣad brāhmaṇa, 854-855, 857, n. 2, 858, 859.
Jainisme, 580, 581, 801, 811, 890-891.
Jaiya, 133.
Jambi, 1006.
Jambūdvīpa, 672, 691-692, 756-757, 771, 978.
Jāmbūnada, 689, n.
Jambunādaprabhāsa, 910.
Janaka, 3, 5.
Janse (O.), 981-982, 985, n. 2, 988, 991.
Japon. Amidisme, 958. Art, 451, 473, 1035. Bibliographies, v. *Gaspardone*, 411, 1046, 1062. Bouddhisme, 702, n., 842, 950, 966, 1038. Lois des temples au —, v. *Date (Mitsuyoshi)*, 1033-1034. Préhistoire, v. *Haguenauer*, 492. Récit du naufrage dans le Sud en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 35-120.
Jarai, 145, 255, n.
Jarre. Champs de —s du Trân-ninh, v. Colani, 355-366 et pl. ix-xvi.
Jātaka, 437, 599, 651, 656, 659, n. 1, 661, n., 724, 728, 758, 782, 793, 882, n. 5, 887, n. 2.
Jātakamālā, 1004.
Jaṭāvarman Vīra Pāṇḍya, 133.
Java. Archéologie, 3, 307, 1011, 1036; v. Mus, 577 sqq. Epigraphie et histoire, 122, 125-127, 133, 135-140. Folklore, 3-9. Préhistoire, 1031, 1032; v. *Van Stein Callenfels*, 492. Religion, 390. Voyage, 1149.
Jāvaka, 133.
Jāwa, 130-131.
Jaya, 691, 693.
JayaIndravarman, 406.
Jayanāça, 1005.
Jayanta, 121.
Jayavarman I, 530, 1137.
Jayavarman II, 413, 993; v. *Stern*, 1038.
Jayavarman III, 322, n. 1, 1137.
Jayavarman V, 320, n. 3, 531.

Jayavarman VII, 314, 316, 323, n. 1, 332, 336, 337, 338, 340, 342, 518, n. 1, 1119.
Jayendrapaṇḍita, 532.
Jehol, 1044.
Jeremias (A.), 437, 679, 718, n., 722, n. 3, 724, n. 1, 734, 739, 742, n. 2, 744-745, 754, n. 1, 756, n. 1, 757, n. a, 1065.
Jetavana, 661, n., 725, 729, 834, n. 3, 836.
Jeṭṭha, 888.
Jikkon, 107-108.
Jina, v. Mus, 869-878; cf. 671, n., 689, 703, n., 708, 787, 795, n., 811, 812, n., 839-844, 851, 852, 888, 902, 904, 910, 919, 946, 949-950, 958, 962, 965, 967, 973, 974, 976, 978.
Jīvita, 614, 616, 623, 690.
Jñāna-indriyāṇi, 852, n.
Jñānapradīpavajra, 874.
Jñānaprasthāna, v. *La Vallée Poussin*, 1036.
Joedistira, 8.
Jouveau-Dubreuil (*G.*). La descente de la Gaṅgā à Mahābalipuram (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 587, 592-593, 783-784.
Julien (S.), 689, n., 879-881, 884, n. 1, 903, n. 5.
Jyotipāla sūtra, v. Mus, 879-886; cf. 813, 815, 816, 837.
Kabōcha (= Cambodge), 93.
Kaccāyana, v. *Nath*, 443, 994, 1070.
Kāçyapa, 587, 670, n., 691, 810, 811, 814-816, 831, 835, 838, 839, 878, n. 1, 884, 896.
Kāçyapaparivarta, v. *Staël-Holstein*, 1012-1013, 1057; *Weller*, 1012, 1013, 1083.
Kaḍāra, 123, 124, 127, 133, 135, 183, 140.
Kaḍāram, 124.
Kāi (Ban), v. Sui (Mường).
K'ai-fong fou, 766.
Kakrak, 1036.
Kakusandha, v. Krakucchanda.
Kalaçapura, 137.
Kalah, 130-132.
Kalāh-bār, 131.
Kālāma, 650.
Kālaparvata, 905, 969.
Kalasan, 122, 125.
Kali (Maharēsi), 4.
Kaling (royaume de), 703.
Kaliṅga, 140, 141, 797.
Kalpa, 671, n., 794, 910, 919, 923, 938, 942, 956, 963.
Kāmaloka, 900.
Kāmārṇava, 141.
Kampèng (Vắt), 571.
Kamrateṅ Jagat Vnaṃ Kantāl, 343.
Kanakamuni, 670, n., 810, 811, 814, 839, 878, n. 1, 884.
Kandàl, 572.
Kandàl (Phnoṃ), 343.
Kan-da-li, 134.
Kandesh, 594.
Kandy, 700, 701, 707.
Kaniṣka, 585, 589, 614, 1009.
Kanjur, 427, 1013, 1057.
Kan-sou. Linguistique, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076. Préhistoire, 1023, 1030.
Kanthaka, 731, n. a.
Kan-t'o-li, 134.
Kao Hiong-tcheng. Ngan-nan tche yuan, 426.
Kapiça, 585, 614-615.
Kapila, 768.
Kapilapura, 570.
Kapilavastu, 663, n. 1, 669, n., 768.
Karachar, 1012.
Karavīka, 758.
Karma-indriyāṇi, 852, n., 861.
Karman, 776, n., 832, 965.
Karmavibhaṅgopadeça, v. *Lévi*, 1011-1012, 1067.
Karṇa, 1, 5-7, 9.
Karpelès (Suzanne). [*Rapport sur l'Institut bouddhique et la Bibliothèque royale du Cambodge*,] 532. [*Rapport sur une tournée au Laos en 1933*,] 1138-1145. — Cf. 418, 438, 479, 529, 566.
Kārttikeya, 388, 669-670, n.

Kaṣāya, 831.
Kas Ho (Pràsàt), 331; v. Trouvé, 415, 526-527.
Kassapa V, 727-729, 811.
Kaṭāha, 123-124, 127, 131, 138-140.
Kathāsaritsāgara, 136, 137.
Kău (Mường), 534 et pl. xxvii, c.
Kaurava, 7-9.
Kauṣītaki brāhmaṇa upaniṣad, 776, n., 861.
Kauṭhāra, 367, 393-394.
Kdak (Pràsàt), 569.
Kdĕi Skie, 1137.
Kedah, 127, 131, 134, 1004.
Kedāreçvara, 1137.
Kĕdu, 139.
Kĕdukan Bukit, 1002, 1005-1007.
Keith (A. B.), 592, n. 1, 605, 606, n. 3, 607, 609-610, 634, 643, 693, n. 2, 750, n. 7, 776, n., 824, n. 1, 841, n. 2, 852, n., 854, n. 2, 859, 860, n. 2 et 4, 861, 877, n. 1, 1067.
Kĕlurak, 122-123, 125.
Kenghung, 704.
Kengtung, 703.
Keo (Văt), 1143.
Kəpih, 157, n.
Kergaradec (C. de), 1100, 1101.
Kern (H.), 693, 841, n. 2, 843, 844, 873, n. 3, 894, 943, n. 2 et 4, 947, n. 1, 966, n. 1, 1002, 1004.
Kern (*R. A.*). Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya (CR. par G. Cœdès), 1001-1007.
Kern Institute. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1931 (CR. par G. Cœdès), 1007-1008; cf. 446, 458, 1085.
Kesadhātuvaṃsa, 731-732, n.
Ketu, 891.
Ketu « étendard », 751.
Kêu Hĭn Tăng, 1138.
Kêu Sui, 357.
Kêu Tan, 1138.
Kha, 363, 982-984.
Khaḍga, 874.
Khadiraṅgāra jātaka, 661, n., 668.
Khải-định, 498-499, 508-509, 511, V. Musée.
Khai-quang (rite du), 16, 24-25.
Khai-tri-tiến-đức (*Hội*). Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII (CR. par N.-v.-Tô), 997-998; cf. 1082.
Khajurāho, 780, 781, 786.
Khakho, 1143.
Khakkhara, 16, n. 1.
Khăm (Mường), 358.
Khan, v. Sabatier, 143-302.
Khaṇḍa, v. Skandha.
Khăng Dŏng, 1138.
Khánh-hoà, 568.
Khmèr, v. Cambodge.
Khna Ma Kop (Pràsàt), 569.
Khnàt (Vắt), 1136, n. 2.
Khoan (Nguyễn-văn). *Le repêchage de l'âme, avec une note sur les* hồn *et les* phách *d'après les croyances tonkinoises actuelles*, 11-34. — Cf. 417, 668, 795, n. 2, 1049.
Khorsabad, 738, 740.
Khotan, 585, 615.
Khun, 703.
Khwan F'a Vang (Ban), 353.
Kiang-si. Naufragés japonais à —, 36, 43, n. 4, 107, n. 1.
Kia Tan, 132, 136.
Kiḍāra, 123, 124, 127.
Kieou-kiang, 135, 136.
Ki-fou-si, 1037.
Kilah, 131.
Kim (*Trần-trọng*). Nho-giáo, t. II et III (CR. par E. Gaspardone), 997; cf. 1065.
Kim-tích trượng, 16.
Kimura (Kenkadō), 48, 49.
Kim Yung-kun. CR.: *Mitsuyoshi Date*, Nihon jīn hō ron, 1033-1034. — Cf. 417, 438, 447, 457, 458, 1049, 1090.
Kinh-chủ (pagode de), 490 et pl. xx, d.
Kirfel (W.), 438, 747, 749, n., 757, 758, 759, n. 2, 760, 762, n.
Kīrtigaṇa, 530.
Kito, 1037.

Klăn Nord, 1113.
Klong, 624.
Koenti, 5, 6.
Kōgorō, 112.
Kòḥ Ker, 320, n. 2, 413, 1131.
Kōkichi, 112, 118.
Ko-kou-lo, 132.
Kǒṃnăp (Pràsàt), v. Trouvé, 415, 526.
Kǒṃnăp Kañčan Črou (Pràsàt), v. Trouvé, 415, 526.
Kǒṃpǒṅ Čăm, 487, 530, 532.
Kǒṃpǒṅ Čhnăṅ, 530, 532.
Kǒṃpǒṅ Khlăṅ, 520.
Kǒṃpǒṅ Prăḥ (Vắt), 529.
Kǒṃpǒṅ Spư, 530.
Kǒṃpǒṅ Svày, 531, 569.
Kǒṃpǒṅ Thoṃ, 569.
Konagamana, 811.
Kondāñe, 597.
Kondō (Morishige). *Affaire des naufragés de l'année kōin 1794*, traduit de l'*Annan kiryaku kō* par Mme Muramatsu-Gaspardone, 35-44; cf. 48-117, n., passim.
Kong Bong (Pràsàt), 570.
K'ong Sseu-yi, 976.
Konkan, 594.
Kontum, 349, 1097.
Korawa, v. Kaurava.
Kōsai, Konsai, 36, 43, 107.
Kota Kapur, 1002, 1006.
Kōtarō, 36, 44, 49, 79, n. 4 et 8, 112, 114, 117.
Kotzetang. Grotte de —, 1019, 1028.
Kouang-tong, 40-41, 59, 107, n. 5, 113, 114.
Kouan-ti, v. Muramatsu-Gaspardone, 85, 104.
Koutchéen. Fragments de textes —s, v. *Lévi*, 1011-1012.
Kôyéa (Pràsàt), 571.
Kračèḥ, 570.
Kraemer (Cel), 1111.
Krakucchanda, 670-672, n., 810, 811, 812, n., 814, 839, 878, 884.
Kramers (J. H.). A classified list of the Achæmenian inscriptions (CR. par G. Cœdès), 1008.
Kramrisch (Stella). Indian sculpture (CR. par G. Cœdès), 1009-1010. — Cf. 1056.
Kratié, v. Kračèḥ.
Kravăn (Pràsàt), 310, 1115.
Krĕsna, v. Kṛṣṇa.
Kròl Daṃrĕi, 570.
Kròl Romăḥ, 412; v. Trouvé, 415, 524.
Krom (N. J.) Antiquities of Palembang (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 125, 127, 139, n. 1, 439, 1005.
Kṛṣṇa, 2, 4, 5, 7, 8, 305, 307, 388, 528, 824.
Krung, 145, 295, n.
Kruyt (Alb. C.), 365.
Kṣaṇa, 944.
Kṣatriya, 580, 635-637.
Kṣitigarbha, 16, 21, n. 3, 22, n. 1, 29, n. 1.
Kubera, 679.
Kuçadhvaja, 3.
Kuçāvatī, 733.
Kuçinagara, 654, 660.
Kŭk Bangro (Pràsàt), 570.
Kŭk Khpos (Vắt), 1137; v. Trouvé, 1134-1135.
Kŭk Pràsàt, 528.
Kŭk Talek (Pràsàt), 570.
Kulén (Phnoṃ), 316, 330, n., 529, 1112, 1113. Cascade du —, 415, 521, 524.
Ku'ottuṅga, 124.
Kumāraghoṣa, 123.
Kur-babbar, 739, 740.
Kur-gig-ga, 739, 740.
Kurukṣetra. Bataille du —, 304, 305, 307.
Kuṣāṇa, 809, 834, n. 5.
Kusinārā, 660.
Kut, v. Mus, 393-399; cf. 379, 380, 406, 624-630 et n.
Kuṭī, 884.
Kuṭīçvara, 570, 1038.
Kutsa, 387, 408.
Kwannon, 40, 111, 473.
Kwan-ti, v. Kouan-ti.

Kỳ-lân (ou Kỳ-đà). Pagode —, 568.
Kyūnojō, 40, 68, 116.
Kyūnoshin, 112.
Labœuk Donab (Prâsât), v. Trouvé, 1134.
Lacollonge (C.), 1099.
Lacombe (O.). Philosophie occidentale et intellectualisme oriental (CR. par G. Cœdès), 1036.
Lạc-ý. Tombeaux chinois de —, v. Claeys, 1107-1108 et pl. xxxi; cf. 491, 1046, 1047, 1048, 1097.
Lajonquière (E. Lunet de). Nécrologie, 1147-1151. — Cf. 323, n. 2, 325, 368, 476, 551, 554, 566, 1049.
Lắk mường, 536, 537, 540.
Lakṣaṇa, 900, 901, 922, 924.
Laksĕmana, v. Lakṣmaṇa.
Lakṣmaṇa, 3, 4, 1133.
Lakṣmī, 336, 369, 1137.
Lalitavistara, 638, 639, 640, n. 2, 641, 703, n., 728, 817, 819, 822, 827, 873, 886, 889, 894, 895, 969-971, 977.
Lalou (Marcelle). Un traité de magie bouddhique (CR. par G. Cœdès), 1036.
Lam (Mường), 353.
Lambri, v. Lāmurī.
Lam-sơn, 568.
Lāmurī (ou Lambri), 130-131.
Lanessan (de), 1103, 1104.
Langlang Asmara, v. Bĕtara Langlang Asmara.
Lạng-sơn. Géographie, 469. Préhistoire, 353, n. 3, 1032-1033.
Laṅkā. Bataille de —, 304, 305.
Laṅkāvatāra sūtra, 930, 932, 936-938.
Lao-ma chen, 104.
Laos. Art et archéologie, 398, 474, 533-534 et pl. xxvii-xxviii, 572, 599, 1096, 1138-1140, 1141, 1143-1145. Ethnographie, 485, 1140, 1141-1143. Géographie, 133, 470, 1150. Géologie, 1087. Préhistoire, v. Colani, 349-366 et pl. vi-xvi, 981-985; cf. 416, 1050, 1138.
Lat Sên, 356, 357, 364, n. 1, et pl. xi, xii, xvi, 416.
Lauṛiyā Nandangaṛh, 592, 600, 687, n.
La Vallée Poussin (L. de). Une dernière note sur le nirvāṇa (CR. par G. Cœdès), 1036. Pārāyaṇa cité dans Jñānaprasthāna (CR. par G. Cœdès), 1036. — Cf. 637-638, 682, n. 1, 688, n. 1, 819, n. 2, 821, 828, 829, 901, 927, n. 1 et 2, 933, 937, n. 1 et 4, 1011.
Lạy, 505 et n., 507, 513.
Lê. Cultes annamites sous les —, 795, n. Tombeaux des — à Thanh-hoá, 568.
Lễ, 505.
Le Bailly (Cne). [*Rapport sur des trouvailles faites près du poste militaire de Điện-biên-phủ*,] 491-492; cf. 471, 1097.
Lễ chiêu hồn, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-29.
Lefmann (S.), 638, n. 2, 827, n. 6, 886, n. 2, 970, n. 2.
Léger (L.), 47, n. 4.
Legge (J.), 689, n., 691, n. 6, 884, n. 2.
Legrand (Ph. E.), 734, n. 1.
Lễ hà-bá chiêu hồn khoa, 20-21.
Lehot (Maurice). Trad.: *Harṣa*, Ratnāvalī (CR. par G. Cœdès), 1010; cf. 1063.
Len Dat, 353, n. 3.
Lê Thái-tôn. Tombeau de —, 568.
Lê Thánh-tôn. Tombeau de —, 568.
Lệ-thần, v. *Kim (Trần-trọng)*.
Lê Túc-tôn. Tombeau de —, 568.
Lévi (Sylvain). Fragments de textes koutchéens. Udānavarga, Udānastotra, Udānālaṃkara et Karmavibhaṅga, publiés et traduits avec un vocabulaire et une introduction sur le « tokharien » (CR. par G. Cœdès), 1011, 1012. Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa (CR. par G. Cœdès), 1011-1012; cf. 1067-1068. Maitreya le Consolateur (CR. par G. Cœdès), 1036-1037. Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra (CR. par G. Cœdès), 1011. — Cf. 372, 386, 388, 440, 603, 607, n., 632, 645, n., 668, n. 4, 670, n., 671, n., 672, n., 682 et n. 2, 719, 730, 801, 807, n. 2, 812, 822, n., 832, n. 3, 934, 960, n.

Lévy-Bruhl (L.), 607, n. a, 627, 630, 829, 1067.
Leyde. Charte de —, 124, 127.
Ligor, 121, 125-128, 134, 137, 138, 140, 1003, n. 4.
Li ki, 30, n. 1, 713.
Līlā, 728-729.
Līḷhā, 728-729.
Liṅga, 306, 321, 323, 330, n., 343, 344, 495, 530, 568 ; v. Mus, 399-408 ; cf. 371, 389, 390, 395, 585, 769-771.
Liṅgapura, 329, n. 1.
Lingat (R.). [*Chronique du Siam, 1932.*] *Cent cinquantième anniversaire de Bangkok. Instauration du régime constitutionnel*, 536-548 et pl. xxix. — Cf. 418, 566, 1050.
Liṅgodbhavamūrti, 402.
Linguistique, v. Annam, Cambodge, Chine, Inde, Mongolie, Rhadé, Sino-annamite, Sora.
Linh-cẩm (ou Bách-nôn). Pagode de —, 568.
Linossier (Raymonde). Les peintures tibétaines de la Collection Loo, 1034. Trad. : *H. Minamoto*, L'iconographie de la « descente d'Amita », 1034. — Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de —, v. Etudes..., 1034-1038.
Linzin, 704.
Li Sseu, 997.
Littérature, v. Annam, Inde.
Lo-han, 953.
Lohaprāsāda, 724, 725 et n., 733, 881, 892.
Lokagga, 825, 838, 893, 907, 926, 932, 934.
Lokajeṭṭha, 907.
Lokanāyaka, 888.
Lokāntarika, 969.
Lokassa agga, 888-889, 895, 897, 939.
Lokassa jeṭṭha, 897, 926, 939.
Lokeçvararāja, 904, 955.
Lokottara, v. Mus, 895-903 ; cf. 800, 828, 829, 833, 921, 922, 929, 965.
Lolei, 325, 520, 528, 1115.
Long-đình, 15.
Long Khun (Văt), 1141.
Long-men, 720, 908-912, 915, 920, 950, 956-957, 973-977.
Loo. Collection —, 1074 ; v. *Linossier*, 1034.
Lŏp'bŭri, 1001.
Lo Tseu-k'ouan, 971.
Lotzer (L.), 491, 1107.
Lou Ming-ts'i, 114-116.
Luang Prabang. Archéologie, 1141. Champs de pierres funéraires près de —, 363, 365, n. 2.
Luce (G. H.), 701, n. 2, 1063.
Lucknow. Buddha du Musée de —, 838, n. 2.
Lumbinī, 816.
Lunet de Lajonquière (E.), v. Lajonquière (E. Lunet de).
Luông Kău (Văt), v. Trouvé, 533.
Luông P'răbang, v. Luang Prabang.
Lưt'ăi, 1038.
Lvā, 529.
Mạc, 488.
Macao. Naufragés japonais à — en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 95-98 ; cf. 36, 38, n. 4, 40-42, 57, 71, 80, 90, 91, 99, 109, 112.
Mádhu « miel », 693.
Mādhyandina, 580, 635, 636.
Madrolle (Cl.), 440, 1047.
Magadha, 641, 660, 677, 685, 793, 801, 811, 918.
Magie bouddhique, v. *Lalou*, 1036.
Mahābalipuram. Descente de la Gaṅgā à —, v. *Jouveau-Dubreuil*, 1036.
Mahābhārata, 1-3, 6, 305, 440, 671, n., 782, 784, 824.
Mahābhijñābhibhū, 910.
Mahābodhi, 780, n. 1, 787, 883, n., 886, 899, n. 2.
Mahābrahmā, 887, 906.
Mahācakravāḍa, 947, 969.
Mahācetiya, 731, n., 840.
Mahādhirāja, 141.
Mahākarmavibhaṅga, v. *Lévi*, 1011-1012, 1067.

Mahāmāyādevī, 731, n.
Mahāmāyūrī, 668-671, n.
Mahāmeru, 961.
Mahān Deva, 864.
Mahāparinibbāna sutta, 648, 652, 654, 659, 662, 670-672, n., 674, 677, 678, 687-689, 695, 823, 902, n. 1, 924.
Mahāparinibbānasuttavaṇṇanā, 731, n.
Mahāpuruṣa, 640, 828, 900, 907, 922, 957, 959.
Mahārāja, 672, 759.
Mahārāja (roi çailendra), 122, 127-132, 137, 138, 141.
Mahārciskandha, 961.
Maharësi Kali, v. Kali.
Mahāsthāmaprāpta, 914, 978.
Mahāstūpa, 643, 645, 662, 681 sqq., 805-806, 808, 813, 841.
Mahāsukhāvatīvyūha, 689, n., 905, 947-948, 955, 957, n., 958, 960.
Mahāvagga, 885, 886.
Mahāvaṃsa, 593, n. 3, 642, 644, 645, 646, n. 1, 662, 664, n. 1, 681, 683, 684, n. 1, 687, n., 689, n. 2, 691, 693, 724-726, 732, n., 805, 808.
Mahāvastu, v. Mus, 879-886; cf. 733, 758, 813-816, 819, 827, n. 5, 830, 842, 890, n. 7, 891, 896, 898, n. 1, 903.
Mahāvihāra, 731, n.
Mahāvīra, 890-892.
Mahāyāna, 125, 1060; v. Mus, 619-980 sqq., passim; *Staël-Holstein*, 1012-1013.
Mahīdhara, 831.
Mahinda, 639.
Ma Houan, 135.
Maitrāyaṇī Saṃhitā, 682, n. 2, 683, n., 822.
Maitreya, v. *Lévi*, 1036-1037; Mus, 670-980 sqq., passim.
Maitreyavyākaraṇa, 1036-1037.
Majjhima nikāya, 887, 901-902, 924, 926, 928, 946, 1071.
MAJUMDAR (R. C.). *Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa*. Traduit de l'anglais par Mlle G. NAUDIN, 121-141. — Cf. 1003.
Malaisie. Archéologie, 1149. Epigraphie et histoire, 121-141; v. *Ferrand*, 1001-1007; *Kern (R. A.)*, 1001-1007; *Wellan*, 1001-1007. Folklore, 3-9. Géographie, 1150-1151. Préhistoire, 350, n. 1.
Malāyu, 1006.
Malleret (L.), 1111.
Māmakī, 876.
Māmallapuram, 784, 785; v. *Vogel*, 1038.
Mán, 354-355, 485.
Manas, 852.
Maṇḍala, 679, 729, 731, n., 732, n., 733, n., 806-807, n., 874, 875, 903, 911 et n. 5, 916, 921, 947, 970, 977.
Mandalay, 704, 707, n. 4, 709, 760-761, 763-764, 768, 771.
Maṇḍapa, 537-538, 727, 732, n.
Mandchourie. Géographie, 1044. Histoire, 447. Préhistoire, 1018, 1030, 1079.
Mangsapati, 5.
Manichéen. Un titre iranien — en transcription chinoise, v. *Benveniste*, 1035.
Manikus (J.), 1051, 1155.
Maṇipadmā, 17, n. 1.
Mañjuçrī, 123, 908, 910, 912, 915.
Mañjuçrīmūlakalpa, v. *Lalou*, 1036.
Mañjudhvaja, 961.
Mansuy (H.), 350, 354, 476, 493, 1032-1033.
Mantra, 688, 874.
Manu, 843.
Mānuṣibuddha, 907.
Māra, 123, 807, n., 827, 878, 901.
Mārakaraṇḍa, 813-815, 819, 821, 822, 830, 879, 884, 891.
Māravijaya, 832.
Māravijayottuṅgavarman, 124, 127, 135.
Marchal (H.). Archaeological Guide to Angkor. Nouvelle édition (CR. par G. CŒDÈS), 993-994. — Cf. 313, n., 319, 320, n. 2, 321, n. 2, 323, 324 et n. 2, 326, 332, 333, n. 1, 338 et n., 340, n., 341, 342, 343, 412, 413, 476, 517-519, 521, 531, 575, 1047, 1133, 1155.

Mariage de Draupadī, v. VAN STEIN CALLENFELS, 1-9.
Mārica, 305.
Maricavaṭṭi-vihāra, 727.
Marshall (J.), 441, 593, n. 1, 810.
Martaban, 704, 709.
Maspero (*H.*). Sur quelques objets de l'époque des Han (CR. par G. CŒDÈS), 1037. — Cf. 378, 405, 476, 625, n. 2, 696-697, 716, 718-719, 722, 743, n., 805, n., 917, n. 4, 1068.
Masson (André). Discours prononcé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri Rivière, 1099-1103. — Cf. 424, 478, 1098-1099.
Masson-Oursel (*Paul*). La noria, prototype du *saṃsāra*, et son rapport au *dharmacakra* (CR. par G. CŒDÈS), 1037. — Cf. 1068.
Mas'ūdī, 129.
Matarām, 139.
Mathurā, 369, 687, n., 809, 810, 833, 838, n. 2. V. Musée.
Mātṛceta, 927.
Matsuhei, 36, 40, 68, 116.
Matsumoto (B.), 953.
Matsumoto (N.), 353, n. 3, 354, 441, 1068-1069, 1091.
Matsuoto, 112.
Maudgalyāyana, 732, n.
Mauger (H.), 1046, 1048, 1145, 1171.
Maung Tin (Pe), v. Tin (Pe Maung).
Maury (G.), 318.
Maurya, 430, 583, 596, 649, 662, 669, n., 671, n., 695, 792, 793, 795-800, 882, 929, 1009.
Mauss (M.), 719.
Māyā, 826, 891, 1058.
Māyādevī, 817, 822.
Mébôn, 308, 310, 316, 320 et n. 2, 322, n. 1, 1113-1114.
Meillier (M.), 521, 566.
Meissner (B.), 447, 739, n., 1069.
Memoirs of the Geological Survey of China. Series A. N° 11 (CR. par M. COLANI), 1015-1033.
Mencius, 502, n. 3, 997.
Mĕndut (Čaṇḍi), 125.
Ménès (L[t]), 325, 520.
Ménétrier (*E.*). Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli (CR. par G. CŒDÈS), 994-997.
Mèo, 485, 984, 1140.
Mercier (R.), 416, 473, 478, 563, 1048, 1099, 1106.
Meriah, 608, n. 3, 676, 677.
Meru, 308, 593-980, passim.
Merudhvaja, 961.
Merukūṭa, 960.
Meruprabhāsa, 961.
Mésopotamie. Art, archéologie et cosmologie, 651-964, passim ; v. *Fâbri*, 1035.
Metteyyabuddhabyākaraṇa, 1036-1037.
Mignon (G.), 529.
Milarépa, 1034.
Mi-lei tch'eng fo king, 977.
Milindapañha, 952-953.
Minamoto (*H.*). L'iconographie de la descente d'Amida. Traduit par *R. Linossier*, 1034.
Minayeff (I. P.), 731, n.
Ming-ti (des Han), 917.
Minomatsu, 36, 44, 112, 114, 117.
Mī-sơn, 369, 401, 406-408, 770, n. 1, 1110.
Mission Citroën Centre-Asie, 414, 442, 470, 473, 477, 486, 498, 520, 533, 534-536.
Mithra, 695, 1036, 1078.
Mitra, 637, n., 871.
Miyatake (Gaikotsu), 46.
Moc Drehun (Col de), 363 et pl. XI, XVI.
Mogaung, 704.
Moggaliputta Tissa, 683.
Moggallāna II, 731-733, n.
Mohenjo-daro, 441, 1009.
Mohnyin, 704.
Moï de l'Annam, 352, 555, 556, 667 ; v. SABATIER, 143-302.
Mong (Ban). Pagode de —, 1139-1140.
Mongolie. Géographie, 1040-1044. Linguistique, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076. Préhistoire, 1020, 1021, 1030, 1079.

Monguor. Dialecte —, v. *Mostaert* et *Smedt*, 1014, 1076.

Monjirō, 36, 44, 49, 112, 114, 118.

Mostaert (*A.*). Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère partie, Phonétique. 2e partie, Grammaire. 3e partie, Dictionnaire monguor-français. Par *A. Mostaert* et *A. de Smedt* (CR. par E. GASPARDONE), 1014 ; cf. 1076.

Mudrā, 810, 842, 878, 910.

Mukha, 670, n.

Mukhaliṅga, 402-406.

Mūlakaccāyana, 994.

Mūlasarvāstivādin. Vinaya des —, 668, n. 4, 733.

Müller (Max), 904, n. 1, 952, 960, 962.

Mường..., v. au nom propre.

MURAMATSU-GASPARDONE (Mme). *Nampyōki* [*Naufrage dans le Sud*], traduit, avec une introduction et des notes. *Introduction*, 35-49. *Nampyōki*, *I*. Première préface, 50. Préface de l'auteur, 50. Note introductive, 51. Prologue, 51-54. Le petit village de Tây-sơn, 54-57. Le pays, 57. *Nampyōki*, *II*. La capitale de l'Annam, 58-62 et pl. 1. Traduction de mots, 62-64. Le séjour, 65-68. Le *Vĩnh-trường tự*, 68-69. Vendeuses, 70 ; Produits, 70-73. Monnaies, 73-74. *Nampyōki*, *III*. Civilité, 74-76. Animaux, 76-78. Tempérament, 78-80. Garde en liberté, 80-81. Le costume, 82-83. Manière de s'asseoir, 83-85. Kouan-ti, 85. La séparation des époux, 86. *Nampyōki*, *IV*. Rue des fleurs, 86-88. Arbres. Bambous, 88-89. Mémentos japonais-chinois, 89-90. Adieux, 90-91. Histoire des Tây-sơn, 91-93. Félicitations au départ, 93-94. Macao, 95. Mots de Macao, 95-96. Porte de la garde, 97. Fête des morts, 97-98. *Nampyōki*, *V*. Canton, 98-99. La ville, 100-101. La nouvelle mariée, 101-102. L'enterrement, 102-103. La fête religieuse, 103-104. Phénomènes, 104-106. La traversée, 106-108. Tcha-p'ou, 109-110. Le théâtre, 111. Epilogue, 111. Documents, 112-118. Table des matières, 119-120.

Mūrdhābhiṣeka, 541.

Murduka (Lakṣmaṇa), 4.

Mus (Paul). *Barabuḍur*. *Les origines du stūpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée*. Cinquième partie, *La valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie*. I, Stūpa et tumulus, 577-599. II, La valeur cosmologique du stūpa et les dépôts de reliques, 599-618. III, L'architecture funéraire et la notion de corps substitué, 618-637. IV, Le stūpa, forme du Buddha et mésocosme royal. Les stūpa bouddhiques et l'« agni » des *Brāhmaṇa*, 637-657. V, Géomancie et architecture. Le stūpa centre du royaume, 657-681. VI, Du stūpa d'Açoka au Buddha d'or de Duṭṭhagāmaṇi. L'avadāna du don de la Terre, 681-699. VII, La boussole géomantique et les villes royales à l'axe du monde, 699-723. VIII, Prāsāda royaux, 723-733. IX, Affinités de l'architecture indienne. Le temps construit, 733-789. IXbis, Les fondements chtoniens du culte royal et le bouddhisme d'Açoka, 790-805. X, Le Chronogramme du stūpa et ses niches à Buddha, 805-816. XI, Le caṅkrama, l'arbre et la hutte, 816-821. XII, La conception « royale » du Buddha et le rituel brâhmanique, 822-830. XIII, Çākyamuni et Maitreya dans le rituel « royal », 830-838. XIIIbis, Les cinq sens et les cinq Buddha : Microcosme et Macrocosme, 839-852. XIV, Pañcendriya, 852-863. XV, La reconstruction de Prajāpati et l'unité de l'univers, 863-869. XVI, Des cinq Agni aux cinq Jina, 869-878. *Appendice. Les Sept Pas du Buddha et la doctrine des Terres pures*. 1, Sur le *Mahāvastu* : Introduction au *Jyotipāla sūtra*, 879-886. 2, Le caṅkrama et les Sept Pas de la Naissance, 887-895. 3, Le Buddha Lokottara, 895-903.

4, Le cankrama et les Terres pures, 903-907. 5, Les grottes bouddhiques chinoises et les « Paradis » d'Asie centrale, 908-915. 6, Le rayonnement de Çākyamuni dans le Mahāyāna, 915-925. 7, La « position de Buddha » dans le Petit et le Grand Véhicules, 925-938. 8, Cime du monde et Paradis, 938-948. 9, Superpositions de buddha, 948-952. 10, La doctrine des dix Pensées, 952-969. 11, Çākyamuni, Maitreya et Amitābha, 959-980. (*A suivre*). — [*L'Inde vue de l'Est.*] *Cultes indiens et indigènes au Champa* (conférence faite au Musée Louis Finot le 30 avril 1934), 367-372 et pl. XVII-XVIII. L'Inde pré-âryenne et l'Asie des Moussons, 372-384. La religion védique et le brâhmanisme, 384-387. La synthèse hindouiste, 387-393. Formes actuelles des cultes chams. Les *kut*, 393-399. Le culte cham des *liṅga*, 399-408. Survivances et profondeur de l'influence indienne au Champa, 408-410. — La civilisation indienne (conférence faite au Musée Louis Finot le 20 février 1933), 1046, 1097. — Cf. 16, n. 1, 31, n. 1, 122, n. 1, 126, n. 3, 411, 1034, 1035, 1038, 1046, 1067, 1106, 1156.

Musée. — Albert Sarraut à Phnom Pén, 487, 1106. — Blanchard de la Brosse à Saigon, 486-487 et pl. XX, A-C, 559, 1106. — Cernuschi, 1145. — cham de Tourane, 368-370, 399, 425, 485, 1105. — d'ethnographie à Dalat, 564-565 ; v. Claeys, 479-485. — Guimet, 335, 1051. — d'Histoire Naturelle de Toulouse, 1145. — Khải-định à Huè, 485-486. — Louis Finot, 368, 411, 412, 425, 470-479 et pl. XIX, 535, 564, 985-988, 1055, 1096-1106. — de Mathurā, v. *Goloubew*, 433, 1036. — indochinois du Trocadéro, v. Claeys, 479-485. — de l'Université d'Otago, 1146. — de Vieng Čăn, 487.

Muséum national d'Histoire Naturelle de Paris, v. Claeys, 479-485, 1017.

Musi, 1004-1007.

Musulman, 655. Art —, 1041.

Myede, 704.

Mysore, 141.

Nāga, 329, 341, 534, 596, 660, 663, 677, 759, 825, 1034, 1036.

Nāgarī. Introduction de la — dans les inscriptions malaises, 140.

Nāgārjuna, 443, 935.

Nāgārjunikoṇḍa, v. *Vogel*, 1008.

Nagasaki, 36, 115-116.

Nairmāṇika, 930.

Naivāsaṃjñānāsaṃjñāyatana, 937.

Naivāsaññānāsaññā, 944.

Nakano (Kan), 48, 50.

Na Kay Khia (Ban), 984-985.

Nằk Păn, 310, 313, 318, 415, 1112.

Nằk Tà Norăy, v. Trouvé, 415, 527-528.

Nālandā, 121, 123, 136-139, 880, 892.

Na-lu, 488.

Nam (Con), 12 et n. 1.

Nambu (Keijirō), 36, 48.

Năm Mong. Raquette en bois de Ban —, 352 et pl. VIII, 1.

Nam-ô, 1048. Soubassement cham de —, 1109-1110 et pl. XXXIII.

Nampyōki, v. Muramatsu-Gaspardone, 35-120.

Nāndī, 806, n.

Nandin, 342 et pl. V, 343, n. 1, 391, 498, 1127.

Nanjio (B.), 838, n. 2, 904, n. 1, 912, n. 3, 947, n. 1, 952, 975.

Nankai kibun, 46.

Na Nông, 1138.

Na Pũng (Ban), 364, n. 2.

Naramsin, 722.

Nārāyaṇa, 828.

Na Sêu. Pierres funéraires de Ban —, 358-361 et pl. XI.

Nath (Ch.). Kaccāyanūpatthambhaka. Méthode de pāli. Tome II. De Samāsaniddesa à Uṇādiniddesa (CR. par G. Cœdès), 991 ; cf. 443, 1070.

Naudin (Georgette). *Note sur le Cinquantenaire de la Société des Etudes Indochinoises*, 1110-1111. — *Jean Bouchot*, 557-560. — Trad. : R. C. Majumdar,

Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa, 121-141.— Cf. 326, n. 1, 486, 1106, 1170.
Nécrologie. Ch. Batteur, 552-554 et pl. xxx. J. Bouchot, 557-560. R. Deloustal, 1151-1153. P. Doumer, 549-552. Le R. P. E.-M. Durand, 554-557. E. Lunet de Lajonquière, 1147-1151. Le R. P. Max de Pirey, 560-561. Saṃdăč Čakrĕi Péč Pŏn, 561-562.
Né K'Dam, 154, n., 255, n.
Nemindhara, 758.
Néolithique indochinois, v. *Colani*, 492.
Népal. Art et archéologie, 398, 630, 693, 760, 765, 812, 840, 872, 874, 936, 1036. Géographie, 1042. Littérature, 873, 894, 1011-1012.
Ner (M.), 1156.
Neveu (A.), 1111.
Ngan-nan ki-tch'eng, 47, n. 4.
Ngan-nan tche yuan, 411, 419, 426, 432.
Nghi-an, 58.
Nghi-vệ, 1037.
Ngoại-la, 58.
Ngọc-trì, 489.
Nguyễn (dynastie), 38, n. 4.
Nguyễn Ánh, v. Gia-long.
Nguyên-bình, 485.
Nguyễn-công-Tiều, v. Tiều (Nguyễn-công).
Nguyễn Diễn, v. Diễn (Nguyễn).
Nguyễn-đức-Thục, v. Thục (Nguyễn-đức).
Nguyên-phong. Sapèque —, 74.
Nguyễn-quang-Bàn, v. Bàn (Nguyễn-quang).
Nguyễn-văn-KHOAN, v. KHOAN (Nguyễn-văn).
Nguyễn-văn-Tô, v. Tô (Nguyễn-văn).
Nhan-biều, 1003, 1004.
Nhân-thanh. Tombeau de la reine —, 568.
Nhật-bản kiên-văn lục, v. *Quế (Trương-đăng)*, 49, n. 3.
Nha-trang. Archéologie, 367, 568. Religion, 393-394, 409.
Nhommălat, v. Ñommălat.
Nhuệ-thôn, 568.
Nidānakathā, 729, 826, n. 2, 836, 882, 887.
Nigrodhamiga jātaka, 729.
Nihowan, 1020, 1023, 1024.
Nīlakaṇṭha, 2.
Ninh-phúc (pagode de), 489.
Nirmāṇa-buddha, 930.
Nirmāṇakāya, 930, 948, 959, 962, n.
Nirmāṇarati, 905.
Nirmāṇika, 930.
Nirodha, 933, 934, 935.
Nirodhasamāpatti, 937, n. 4.
Nirvāṇa, v. *La Vallée Poussin*, 1036; Mus, 638-976, passim.
Niṣyanda-buddha, 930.
Nityaparinirvṛta, 910.
Ñommălat, 349, 351.
Nong. Une cérémonie à la pagode de —, 1141-1143.
Nong Buo (Pràsàt), v. That Chap.
Nong Hep, 1140.
Nong Kong (Ban), 1139.
Notton (C.), 426, 1053, 1072.
Numismatique, v. Annam, Inde.
Ô (Pràsàt), ou Pràsàt Phum Ô, v. TROUVÉ, 1134.
Occident. Philosophie occidentale, v. *Lacombe*, 1036.
Océanie. Archéologie, 634. Ethnographie, v. *Rivet*, 492.
Oertel (F. O.), 834, n. 5, 836, 855, n. 1, 856, n.
Oldenberg (H.), 606, 607, n., 608 et n. 3, 610, 612, 665, 702, 791, 818, 820, 824, n. 1, 847, 860, n. 5, 877, 885, 901, 926, n. 3, 927, n. 3, 928, 930.
Oṃ maṇi padme huṃ, 17.
Onbaung, 704.
Oñ Moñ (Pràsàt), 415, 517.
Ô Poñ (Pràsàt), 1038.
Ordos, 1018, 1020, 1030.
Orient. Association française des Amis de l' —, v. Association. Congrès des Orientalistes Néerlandais, v. Congrès. Intellectualisme oriental, v. *Lacombe*,

1036. La science orientale avant les Grecs, 603.
Ōshūjin Annan koku hyōryū ki, 49.
Osiris. Culte d' —, 781, 791, 837.
Otago. Musée de l'Université d' —, v. Musée.
Ó Tor, 1124.
Oural (monts), 1039.
Ōyama (Kashiwa), 1071.
Pabbajja, 1142.
Paçupati, 864, 875.
Padma, 874.
Padmapāṇi, 840.
Padmāsana, 399.
Pagan, 704, 811, 813, 840.
Pagès (P.), 1106, n.
Pa Hi, 352.
Pajot (L.), 416.
Pa Kha, 1138.
Pāla, 873, n. 3. Art —, v. *Grousset*, 1036.
Palembang. Archéologie, v. *Krom*, 1008. Epigraphie, 1004-1007. Géographie historique, 125, 126, 134-136, 139.
Pāli. Bouddhisme —, 642, 659, 818, 820. Une inscription —e de Vât Kūk Khpos, 1137. Méthode de —, v. *Nath*, 994. Textes —s du Cūḷa Kammavibhaṅgasutta, 1011. Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le —, v. *Ménétrier*, 994-997. V. Ecole.
Pa-lin-fong, 135.
Pallava. Art —, 783, 1082.
Paloura (port de), 140.
Pamodja, v. Bambang Pamodja.
Panaṃkaraṇa, 122, 139.
Pañcāla. Une monnaie du —, v. *Bazin-Foucher*, 1034. Roi de —, 2, 9.
Pañcāntaradhānakathā, 1036-1037.
Pañcatantra, 1034.
Pañcendriya, v. Mus, 852-863; cf. 844.
Pancūr (= Fančūr), 130.
Pāṇḍaravāsinī, 876.
Pāṇḍava, 1, 2, 5-9.
Pāṇḍya, 133, 140.
P'an-p'an, 137
Pao-fo, 930.
Papi (Max), 472.
Parākramabāhu I, 1008.
Parākramabāhu II, 681, 806-807, n.
Paramaçivaloka, 322, n. 1, 1137.
Paramaviṣṇuloka, 303-304, 307, 308.
Parameçvara (= Práḥ Kô), 531.
Parameçvara (roi cham), 409.
Paranavitana (S.). Excavation and conservation at Poḷonnaruva, 1008.
Paranirmitavaçavartin, 906.
Pārāyaṇa, v. *La Vallée Poussin*, 1036.
Pariçṛt, 684, 685, 788, 789.
Parinirvāṇa sūtra, 579, 921.
Paris (P.), 1047, 1050.
Parjanya, 385, 854, 863.
Parmentier (Henri). *Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor, par le C^ne Gouët*, 1111-1116; cf. 1047. *Examen du nivellement d'Aṅkor*, 310-318.—*Charles Batteur*, 552-554 et pl. xxx. *Le R. P. E.-M. Durand*, 554-557. *E. Lunet de Lajonquière*, 1147-1151. — Cf. 306, n., 319, 320, 337, 339, 340, 345, n., 396, 401, 407, 412-413, 415, 471, 472, 476, 496, 497, 514, 518, n., 524, 531, 534, 565, 630, 769, 770, n. 1, 1047, 1049, 1106, 1110, 1130, 1131, 1155, 1156, 1169.
Parṇaçālā, 587, 879.
Parṇakuṭī, 879.
Pārvatī, 390, 393.
Pasquier (Pierre). Discours prononcé à l'inauguration du Musée Louis Finot, 475-477; cf. 535. Discours prononcé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la mort du Commandant Henri Rivière, 1103-1105. Discours prononcé à l'occasion du retour de S. M. Bảo-đại, 508-511. — Cf. 445, 470, 471, 473, 1071, 1097, 1099.
Pāṭaligrāma, 660, 671, n.
Pāṭaliputra, 583, 660, 669-672, n., 674, 678-679, 684, 694-696, 793.
Patān, 765, 812, 813.
Pātra, 693, 831, 832.
Pégou, 132, 703-705, 811.
Pei (W. C.). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033. — Cf. 425, 445.

Pékin, 99, 787.
Pĕksi Dewata, Pĕksi Djiwata, 6-8.
Pelliot (*P.*). Trois termes des Mémoires de Hiuan-tsang (CR. par G. Cœdès), 1037. — Cf. 137, 344, 367, 417-418, 470, 476, 478, 486, 498, 705, n. 1, 908, n. 3, 912, n. 4, 963, 975, 1072.
Perak, 350, n. 1, 1003, n. 4.
Peri (N.), 49, n. 3, 476, 975, 977, n. 2.
Perrot (G.), 735, 738, 744.
Perumber, 124.
Peṣaṇī. — chame, 1106, 1110. — khmère, 1118.
Peshawār. Archéologie, 589, 613, 766, 804, 934.
Petit de la Villéon (Lt), 520.
Petrucci (R.), 908, 911, 913, 916, 973.
Peyssonnaux (J.-H.), 418-419, 478, 485, 1156, 1170.
Pfister (*R.*). Les débuts du vêtement copte, 1037. Les premières soies sassanides, 1037-1038.
Phách, v. Khoan (Nguyễn-văn), 11-34.
Phăk Kò Hăi, 358.
Phăk Kò Van, 358.
Phạm-đình-Hồ, v. Hồ (Phạm-đình).
Phạm Quỳnh, v. Quỳnh (Phạm).
Phane (Mường), 113).
Phan-rang, 371.
Phạn-vương, 22.
Pháp-vũ (maître de dhyāna), 68, 69.
Phát-diệm. Eglise de —, v. Claeys, 490-491 et pl. xxi, b.
Phật-tích, 489.
Philippines. Préhistoire, v. *Beyer*, 492.
Phīmānàkàs, 319, 320 et n., 321, 322, 324, 325, 332, 333, n. 1, 337, 338, 342, 1113, 1118, 1131.
Phnoṃ..., v. au nom propre.
Phnoṃ Péñ. Rite funéraire royal à —, 304-305. V. Musée.
Phnoṃ Péñ (Vắt), 568.
Phồ-cát, 493.
Phó-chúc Địa-tạng, 16 et n. 4.
Phồ-hài. Tour de —, 495.
Phong, v. Pong.
Phong (Văt), 1139.
Ph'u (Vắt), v. Vắt Ph'u.
Phù-an, 39, n.
Phục hồn, 29-30, 32-33.
Phúc-yên, 58.
Phu Kasac (col de), 363.
Phú-khê. Pont couvert de —, 490, 568 et pl. xxi, a.
Ph'u Malong, v. Trouvé, 533.
Phum Ô (Pràsàt), v. Ô (Pràsàt).
Phum Pràsàt (Pràsàt), 415.
Phù-tây, 39, n.
Pierres funéraires. Champs de — du Trấn-ninh, v. Colani, 355-366 et pl. ix-xvi.
Pirey (H. de), 349, 352, 419, 471, 498, 566, 1050, 1067, 1096.
Pirey (Max de). Nécrologie, 560-561. — Cf. 418.
Pithecanthropus, 1025, 1027, 1028, 1031, 1032.
P'o (Wăt), 402.
Pō çaḥ Inơ, 628, n.
Poerbatjaraka (R. Ng.), 6, 446.
P'e-kiu-lo, 679.
Pō Klauṅ Garai, 371, 395, 667, n.
Poḷonnaruwa, 724, n. 4; v. *Paranavitana*, 1008.
Pơn (Mường), 1138.
Pồn (Saṃdăc Ćakrĕi Péč). Nécrologie, 561-562.
Pō Nagar, 394, 403, 572, 769; v. *Claeys*, 487, 1008.
Pong. Briquet en fer chez les —, 981-985.
Pong Phkay, 572.
Pong Tuk (Pràsàt), 569.
Pō Nraup, 406-408.
Pō Romē, 556.
Porus, v. *Fábri*, 1007.
Pō Tabai, 408.
Poṭṭhapāda sutta, 933-934.
Poulo Canton (Cùlao Rày), v. Claeys, 495-498.
Pô Véal (Vắt), 569.
Powun-gaung, 762-763.

Pouyanne (A.), 471, 472, 474, 476.
Prabhūtaratna, 638, 909-910, 912, 915, 921.
Pracaṇḍasiṃha, 530.
Prac'ath'ipŏk, 537, 541.
Pradakṣiṇā, 303-307, 703, n., 774, 776, n., 782-786, 807, n., 808, 811, 847, 866, 922, 1110.
Præhistorica Asiæ Orientalis, I, 493, 1051, 1072.
Práḥ Daṃrĕi, 572.
Práḥ Khân d'Añkor, 310, 311, n. 4, 313, 318, 413, 415, 514-515 et pl. XXIV, A, 519, n., 1112, 1120-1122.
Práḥ Kô de Kômpŏñ Svày, 531.
Práḥ Kô de Rolûos, 341, 520, 531; v. TROUVÉ, 522-524 et pl. XXVI; cf. 415, 1048, 1128-1129.
Práḥ Pàlilai, 338.
Práḥ Pīthu, 1113.
Prâjadhipok, v. Prac'ath'ipŏk.
Prajāpati, v. MUS, 386, 388, 390, 606-876, passim.
Prajñāpāramitā, 342, 368, 401, 524, 771, 937, 1059, 1072.
P'rá Kéu (Wăt), 536-539, 541.
Prambanan, 3.
Pramodyarāja, 923.
Prāṇa, 690, 776, n., 845, 846, 849, 851-854, 859, 861, 862, 865, n. 3, 868, n. 2.
P'rā P'ŭtth'ā Yôt Fa (Čŭḷalŏk), 536-540 et pl. XXIX, B.
Prāsāda, v. MUS, 723-733; cf. 704, 705, 759, 760, 762, n., 763-764, 766, 767, 769, 781, 783, 830, 893, 900, 928.
Pràsàt..., v. au nom propre.
Prasavya, 303-308, 808, 809, n. 1.
Pratiṣṭhā, 770, 771.
Pratyekabuddha, 579, 691.
Préhistoire, v. Chine, Congrès, Hongkong, Indochine, Japon, Java, Laos, Philippines, Suède.
Prei (Pràsàt), v. TROUVÉ, 1134.
Prei Čâs, 529.
Prei Dañhŏm (Pràsàt), v. TROUVÉ, 1133.
Prei Kmeñ (Pràsàt), 1137; v. TROUVÉ, 1135-1136.
Prei Krebas (Vǎt), 572.
Prei Mlong (Vǎt), 572.
Prei Pràsàt, 570; v. TROUVÉ, 415, 525-526.
Prei Pràsàt (Pràsàt), 571.
Prei Vêñ. Archéologie, 1047, 1050. Epigraphie, 1137.
Prè Rup, 308, 310, 320 et n. 2, 413, 415, 515-516, 517, 1048, 1114, 1118-1119 et pl. XXXVI, 1131. Une prétendue inscription de —, v. FINOT, 309.
Prome, 701, 703, n. 1, 704.
Protohistoire. Sépultures protohistoriques en Indochine, v. *Colani*, 492.
Protonéolithe. Le — en Extrême-Orient, v. *Colani*, 492.
Pṛthivīndreçvara, 531.
Przyluski (*J.*). Le symbolisme du pilier de Sārnāth (CR. par G. CŒDÈS), 1038. — Cf. 2-3, 5, 303-309, 372, 373, 396, 419, 579-582, 596, 598, 601, 628-630, 635, 654, 655, 668, n. 4, 672, n. 1, 678, 680, n., 691, 720, 733-734, 740, 750, 819, n. 2, 821, 824, n. 1, 831, 1073.
Pulastipura, 724.
Purāṇa, 706, n. 2, 782, 865, n. 3.
Puruṣa, 609-946, sqq., passim.
Puruṣasūkta, 636, 849, 850, 898.
Puṣkarāvatī, 590.
Puṣpaka, 783.
Pyatthat, 704, 705, 761, 764, 767, n., 768-769, 771.
Pyū, 701.
Quách Diệu, v. Diệu (Quách).
Quan-âm de Bút-tháp, 474.
Quảng-bình. Archéologie, 419, 1067.
Quảng-nam. Archéologie, 1110 et pl. XXXIII; v. CLAEYS, 495 et pl. XXII.
Quảng-yên. Archéologie, 1107.
Quế (*Trương-đăng*). Nhật-bản kiến-văn lục, 49, n. 3.
Qui-nhơn, 38, n. 4.
Quỳnh (Phạm), 446, 513.
Radè, v. Rhadé.
Rahmā, 131-132.

Rāhu, 891.
Rāhula, 615.
Rajadabh'sek (le Prince), 492.
Rājagṛha, 669, n., 670, 921.
Rājasūya, 637, n., 790, 823-826, 829, 833, n. 1.
Rājendra Chola, 124, 1009.
Rājendravarman, 309, 322, n. 1, 531, 1137.
Rākṣasa, 759.
Rāma, 1 sqq., 305, 370, 831-832, 1133. Cf. Rāmāyaṇa.
Rāmagrāma. Stūpa de —, 556, 731, n.
Rama Kling, 4.
Ramamurti (G. V.). English-Sora dictionary (CR. par G. CŒDÈS), 1013.
Rāmaputta, 650.
Rāmāyaṇa, 1 sqq., 136, 305, 370, 447, 671, n., 674, 732, 783, 784, n. 1.
Rāmī, 129.
Ranade (R. D.), 853, n. 1, 855, n. 2, 860, n. 2, 1054.
Ratanacaṅkama, 882-883.
Ratha, 783, 786.
Ratna, ratana, 824, 874, 881.
Ratnaketu, Ratnaketuvajra, 874, 875.
Ratnakūṭa, v. *Staël-Holstein*, 1012-1013.
Ratnapāṇi, 840.
Ratnasambhava, 671, n., 786, 839, 840, 843, 874, 878.
Ratnāvalī, v. *Harṣa*, 1010, 1063.
Rauhiṇī, 645.
Rāvaṇa, 4, 370, 784.
Rawana, v. Rāvaṇa.
Rāy, 146, 151, 219 et n. 2.
Religion. Archéologie religieuse, v. Mus, 577-980. V. Annam.
Renou (L.), 452, 730, n. 3, 1010.
Repêchage (Le) de l'âme, v. KHOAN (Nguyễn-vān), 11-34.
Rey (A.), 603, 604.
Reynaud (P.), 470.
Ṛgveda, 592, 609-610, 634, 684, 685, 750, 751, 784, n. 1, 848-849, 857, 889.
Rhadé. Légende — du Darlac, v. SABATIER, 143-302.
Rhys Davids, v. Davids.
Richard (C^ne^), 325, 520.
Rivet (Paul). Les Océaniens, 492. — Cf. 414, 419, 479, 480, 485, 486, 1074.
Rivière (Henri). Cinquantième anniversaire de la mort du Commandant —, 1097-1105; cf. 1110.
ROBEQUAIN (Charles). CR.: *P. Camena d'Almeida*, Etats de la Baltique. Russie, 1039-1042. *F. Grenard*, La Haute Asie, 1039, 1042-1044. — Cf. 447.
Rockhill (W. W.), 135, n. 1, 138, n. 2, 890.
Rohitaka, 388, 669, n., 670, n.
Roland-Cabaton (Mme M.-A.). Bibliotheca Indosinica, par *H. Cordier*. Index, par *Mme M.-A. Roland-Cabaton*, 419, 1058, 1145.
Rollet (L.), 485, 1105, 1106, n., 1155.
Roluos, 320, 322, 325, 341, 343, n. 2, 344, 522-524, 531.
Rousseau (Armand), 1103, 1104-1105.
Royal Anthropological Institute, Londres, 1146.
Ṛta, 385, 386.
Rudra, 388-389, 610, 864, 875.
Rūpa, 936.
Russie, v. *Camena d'Almeida*, 1039-1042, 1052.
SABATIER (*Léopold*). *La chanson de Damsan. Légende recueillie chez les Rhadé de la province du Darlac. Texte et traduction*, 143-302.
Saddharmapuṇḍarīka, 597-977, passim.
Šad erêd šamši, 739.
Sadewa, 5.
Šad ṣit šamši, 739.
Saha, 939, 941, 944, 946, 948, 959.
Sahēth-Mahēth, 834.
Saigon, v. Musée.
Sakoela, 5.
Salāhīṭ, Salāhaṭ, 131.
Sāli, 726, 730-731, n.
Salin, 704.
Sallet (A.), 448, 566, 1074.
Samādhi, 955, n. 4.
Samādhimudrā, 878, n. 4.

Samāna, 854, 859, 860.
Samantabhadra, 840, 908, 912, 915.
Sa mao, 30 et n. 2.
Samāpatti, 934.
Samarāgravīra, 123, 139.
Samarottuṅga, 139.
Samaš, 734.
Samayatārā, 876.
Saṃbhogakāya, v. Mus, 682, 903, 930, 948, 951, 956, 958-959, 962-963, 972, 975.
Saṃsāra, 644, 651, 871, 922, 928, 931, 944; v. *Masson-Oursel*, 1037.
Samudragupta, 133.
San-bo-tsai, 135, n. 2.
Sāñcī, 369, 587, 593-594, 597-598, 600, 785, 810, 813, 840, 902, 931, n. 2.
Sancian (île), 41, n. 6.
Sandapuri, 704.
San-fo-ts'i, 125, 128, 134-139.
Sang. Bois de —, 639-640.
Sang hyang Kamahāyānikan, 618, 623, 637.
Saṅgrāmadhanañjaya, 123.
Saṅgrāmavijayottungavarman, 124.
Săn Hĭn Ŭm, 983, n. 1, 1138.
Săn Kong P'an, 1138.
Sanskrit. Grammaire — e, v. *Ghosh*, 1010. Inscriptions malayo-sanskrites de Sumatra et de Baṅka, v. *Ferrand*, 1001-1007. Littérature — e, 392, 393, 429, 1011-1013. Le — au Champa, 367, 370, 371. Transcription du —, 1037. Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le —, v. *Ménétrier*, 994-997.
Santipada, 807, n.
Sāra, 649, 798, 969, 970, 977.
Sāriputta, v. Çāriputra.
Sārnāth, v. Mus, 710-949, passim; *Przyluski*, 1038.
Sarraut (A.), 417, 476, 1105. V. Musée.
Sarva, 864, 875.
Sassanides, 1008; v. *Pfister*, 1037-1038.
Sat mahal prāsāda (Poḷonnaruwa), 724, n. 4.
Sattabhūmakapāsāda, 724, 893.
Satya, 682-683.
Satyāçraya, 319.
Satyavrata Sāmāśrami, 825, n. 6.
Sava, 133.
Săvănk'ălōk, 474.
Sāvitrī, 889.
Schmidt (R.), 888, n., 889.
Sego, 875, n. 2.
Seikichi, 49. Cf. Heikichi.
Seinojō, 36, 42, 105, 116.
Seinoshin, 112, 113.
Seishichi, 112, 114, 117.
Seizō (capitaine), 36, 40, 48, 55, 68, 89, 112, 116.
Seizō (matelot), 36, 44, 112.
Sekizō, 112, 118.
Sek Tà Tuy (Pràsàt), 571.
Sema (Pràsàt), 571.
Sema Mương (Wăt), 1003, n. 4.
Sema Naga, 607 et n.
Sena. Art —, v. *Grousset*, 1036.
Sena Ier, 725.
Senart (E.), 583-895 sqq., passim. Collection —, 1010.
Sendai. Naufragés de — en 1794, 35 sqq.
Sèn Khmau, 529.
Sept-Pagodes. Tombes chinoises à —, 473.
Sépultures néolithiques et protohistoriques en Indochine, v. *Colani*, 492.
Sĕrat Rama, 4.
Seṭṭha, 888.
Sewell (Robert). The historical inscriptions of Southern India (collected till 1923) and outlines of political history. Edited for the University by *S. Krishnaswami Aiyangar* (CR. par G. Cœdès), 1008-1009; cf. 450.
Shāh-jī-kī-Ḍherī, 589.
Shan, 703, 1143.
Shansi, v. Chan-si.
Shastri (B. Ch. Chhabra), v. Chhabra (B. Ch.).
Shellshear (J. L.). A contribution to the prehistory of Hongkong and the New Territories, v. *Heanley*, 492, 1053.

Shensi, v. Chen-si.

SHIHŌKEN Sheishi. *Nampyōki*, traduit, avec une introduction et des notes, par Mme MURAMATSU-GASPARDONE, 35-120. Cf. Kimura (Kenkadō).

Shimaji (D.), 1011.

Shorkot, 665, 666.

Shou, 749, 856.

Shuitungkou, 1030.

Shūzō, 36, 44, 114.

Shwê Dagon, 811.

Si (Ban). Préhistoire, 358-360, 364, n. 2 et pl. XI.

Siam. Administration, 428. Art et archéologie, 474, 517, 1106, 1148-1151; v. *Borĭban Burĭph'ăn*, 1001; *Cœdès*, 426, 1035, 1036, 1045, 1057, 1097. Cent cinquantième anniversaire de la fondation de Bangkok et de la dynastie čăkri. Instauration du régime constitutionnel, v. LINGAT, 536-548 et pl. XXIX. Histoire, 1053. Iconographie bouddhique, 881, 882, 886, 890, 903. Linguistique, 1150. Rite funéraire royal, 304-305. Trăiph'um siamois, 1028. Voyage, 1149, 1150.

Siang chan, 41, n. 6, 113.

Sibérie. Géographie, 1039-1042.

Siddhārtha, 654, 823.

Sidonxay (Văt), 1143.

Siemrāp. Archéologie, 570-571. Epigraphie, 1137. Rivière de —, 314-316, 322, 326-330, 333, 340 et pl. IV, 1120-1127.

Sieng Khwang, v. C'ieng Khwang.

Sieng Kieu. Groupe de jarres voisin de Ban —, 358 et pl. XI.

Sijoeman, 5.

Siliem (Pràsàt), 569.

Simla, 961.

Siṃhapura, 414, 426.

Sin, 734.

Sinanthropus sinensis, v. *Black*, 1015-1033, 1054.

Sino-annamite. Art —, 474. Ethnographie religieuse, 378, 396, 668. Linguistique, v. *Bửu-Cân*, 1000, 1055; *Cordier (G.)*, 1000-1001, 1058.

Sirén (Osvald). A Chinese temple and its plastic decoration of the twelfth century (CR. par G. CŒDÈS), 1038. — Cf. 451.

Sitā, 1-4, 9, 305, 370.

Siun tseu, 997.

Sjara-osso-gol. Préhistoire, 1021, 1024, 1030.

Skanda, 391. Statue de — du Musée de Tourane, 368 et pl. XVII, C.

Skandha, 771, 843, 844, 851, 877.

Slakek (Pràsàt), v. TROUVÉ, 1134.

Slà Ku (Văt), 532.

Slèn (Văt), 572.

Smedt (A. de). Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. 1ère-3e partie, v. *Mostaert*, 1014, 1076.

Smith (H.), 663, n. 1.

Société des Amis de l'Ecole Française d'Extrême-Orient, 1046.

Société des Etudes Indochinoises. Cinquantenaire de la —, v. NAUDIN, 1110-1111.

Société de Géographie de Hanoi, 470, 478, 1098-1099, 1103.

Soejoedana, 6-8.

Soewetah, v. Empoe Soewetah.

Sogdiane, 1012, 1043.

Sōhachi, 36, 40, 68, 112, 116.

Soma, 385, 606, n. 3, 864.

Soṇa Koḷivisa, 885.

Sŏng Meng. Préhistoire, 981-985, 1138.

Song Yun, 585, 589, 615.

Sơn-hà, 501, n. 1.

Sơn-khê, 501, n. 2.

Sơn-tây. Archéologie, 489. Préhistoire, 987.

Sora. Dictionnaire anglais-sora, v. *Ramamurti*, 1013.

Sôt, ou Xot (Ban). Préhistoire, 358-359, 361, n. 2, 362 et pl. XI, 1138.

Soui (Mường), v. Sui (Mường).

Sou-mai, 1037.

Souvignet (E.), 29.

Spān Daṃrĕi, 572.

Spān Kaèk, 570 ; v. TROUVÉ, 415, 528.
Spān Thma, 315-318, 1113, 1116.
Spān Thoṃ, v. TROUVÉ, 415, 528.
Spān Tor, 570.
Sparça, 854, n. 2.
Spư (Pràsàt), 570.
Srâḥ Daṃrĕi, 572.
Srâḥ Srāñ, 310, 314, 318, 1112, 1114, 1115.
Srañè (Pràsàt), 415, 522.
Sribuza, 125, 128-130, 134, 139, 140.
Srideb, v. *Cœdès*, 426, 1035.
Srikandi (= Çikhaṇḍī), 7-8.
Srughna, 669, n.
Staël-Holstein (*A. von*). The Kāçyapaparivarta, a Mahāyānasūtra of the Ratnakūṭa class, edited in the original Sanskrit, in Tibetan and in Chinese (CR. par E. GASPARDONE), 1012-1013. A Commentary to the Kāçyapaparivarta edited in Tibetan and in Chinese (CR. par E. GASPARDONE), 1012-1013 ; cf. 1057, 1076.
Stcherbatsky (Th. I.), 457, 869, 944, 1076.
Stede (W.), 424, 660, n., 728.
Stein (A.), 433, 452, 1007, 1052.
STEIN CALLENFELS (P. V. van), v. VAN STEIN CALLENFELS (P. V.).
Stern (*Philippe*). La transition de l'art préangkoréen à l'art angkoréen et Jayavarman II (CR. par G. CŒDÈS), 1038. — Cf. 309, 319, 320 et n. 1, 322, 324, n. 2, 993, 1068, 1170.
Stevenson (S.), 611.
Sthiramati, 1013.
Sthirīpura, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Sthitīmukha, 670, n.
Sthūnā, 669-670, n.
Striedter (G.), 1110.
Stĭrṅ Pûok, 1126.
Stĭrṅ Rolûos, 1113.
Stĭrṅ Siemrāp, v. Siemrāp.
Stĭrṅ Trêñ, 528, 571.
Stūpa, v. Mus, 577-980 ; cf. 380, 398.
Stutterheim (W. F.), 4, 126, 139, 452, 907.
Sua (Ban). Préhistoire, 356, 357, 361, 364, n. 1 et pl. XI, 416.
Sudarçana, 701, 705, 768-770.
Sudassana, 758.
Suddhodana, 731, n.
Suède. Préhistoire, 981-985, 988.
Sứ-giả, 15, 18, 19, 21, 22, 25, 28.
Sugrīva, 1133.
Sui. Mương — ou Ban Kāi. Géographie, 1096. Préhistoire, 358, 1138.
Sukhāvatī, 843, 904, n. 1, 905-907, 914-916, 922, 924-925, 938, 941, 947, 952, 954-955, 957, 960-961, 974-978.
Sukhāvatīvyūha, 843, 873, n. 3, 904, n. 1, 906, n. 1, 957, 960-963, 977.
Sulaymān, 131, 134, 138, n. 1.
Sūlva sūtra, v. Çūlva sūtra.
Sumaṅgalavilāsinī, 658-659, 662, 677, 731, n., 732, n. a.
Sumatra. Epigraphie et histoire, 1009 ; v. *Ferrand*, 1001-1007 ; *Kern* (*R. A.*), 1001-1007 ; MAJUMDAR, 121-141 ; *Wellan*, 1002-1007.
Sumer. Cosmologie, 734, 739, 740, 753, n. 1.
Sumeru, 905.
Sunīdha, 660, 662.
Suparṇa, 759.
Sup Tiep Pi (Pràsàt), v. TROUVÉ, 415, 524-525.
Šupuk, šupuk šamê, 734.
Suruci jātaka, 659, n. 1.
Sūrya, 385, 610. Statue de —, 487 et pl. XX, B.
Sūryavarman I, 319, 320, n. 3, 531-532, 1114.
Sūryavarman II, 304, 532.
Sutasoma-jātaka. Une représentation du — sur une frise d'Aurangabad, v. *Foucher*, 1035.
Suttavibhaṅga, 927-928.
Suvarṇabhūmi, 136-137.
Suvarṇadvīpa, v. MAJUMDAR, 121-141.
Suyāma, 887.
Suzuki (D. T.), 930-931, 938.
Svayaṃbhū Nāth, 765.

Svayaṃvara de Draupadī, v. Van Stein Callenfels, 1-9.
Svày Sa (Pràsàt), 571.
Swatama, 7.
Taijō-maru, 36, 48.
T'ai-yi, 698, 722.
Takakusu (J.), 880, 885, n., 913, n. 5, 979, 1074, 1077.
Takekoshi (Yosaburō), 46.
Tà Kèv. Archéologie, 571, 572. Epigraphie, 530.
Tà Kèv (Pràsàt), 308, 310, 320, 321, 334, 1113, 1131.
Takkāriya jātaka, 672-673.
Talaing, v. Telinga.
Talang Tuwo. Inscription de —, 1002, 1005.
T'a li, 953.
Tamālapatracandanagandha, 910.
Tamālapatracandanagandhābhijña, 910.
Tambour. — de Ðan-nê, v. Goloubew, 345-349. —s métalliques en Indochine, v. *Goloubew*, 492.
Tāmbraliṅga, 133.
Tam giáo chinh độ tập yếu, 17, n. 3.
Tam giáo chinh độ thực lục, 17, n. 3, 20, 26-27, 28.
Tamoul, 369, 614, 645.
Tāmraparṇī, 388, 669, n.
Tam-thai (mont), 347-348.
Tang lễ bị ki, 30, n. 2.
Tăng-tử, 502.
Tanjur, 1013.
Tàn Kraṅ, 530.
Tāntrisme, 453, 638, 679, 707-708, 843, 862, 873 sqq., 911.
Taoïsme, 26, 380, 668, 711-713, 751, n. 1. Temple taoïste de Phô-cát, 493.
Tao-yo, 589.
Ta-pao-tsi king louen, 1013.
Tà Prohm, 310, 311, n. 12, 314, 318, 1114.
Tạp tiêu chư khoa tập, 20, 26, 27-28.
Tạp tiêu công văn yếu tập, 23, n.
Tārā, 17, n. 1, 122, 123, 368, 1133.
Tāranātha, 873, n. 3.
Ta Sòm, 310, 316, 517, 1112.
Ta-tao kong, 104.
Tathāgata, 579-976, passim.
Tathāgataguhyaka, v. Guhyasamāja Tantra.
T'au K'ām, 362-363, 364, et pl. xi, xiv, xv.
Tavoy, 704.
Taw Sein Ko, 768, n. 2, 811, 1078.
Tây-sơn, v. Muramatsu-Gaspardone, 91-93 ; cf. 38, n. 4, 57, 58, 90.
Tây-sơn (village), v. Muramatsu-Gaspardone, 54-57 ; cf. 38 et n. 2, 39 et n., 58-60, 65.
Tchang Tao-ling, 104.
Tchao Jou-koua, 134-135, 138.
Tcha-p'ou. Naufragés japonais à — en 1794, v. Muramatsu-Gaspardone, 109-111 ; cf. 36, 42-44, 90, 106-108, 113, 114, 116, 117-118.
Tchen-la, 344.
Tcheou-keou-tien, v. Choukoutien.
Tcheou Ta-kouan, 704-705, 709.
Tchö-kiang, 43, 107, n. 6, 109-111, 113, 114, 117.
Tchou chinois, 379, 380, 626-627, n.
Tchou-ko Leang, 104.
Teilhard de Chardin (P.), v. *Chardin (P. Teilhard de)*.
Telinga (ou Talaing), 141.
Temple (Le) d'Angkor Vat. 3e partie. La galerie des bas-reliefs, I-III, 419.
Tenasserim, 704, 709.
Tenkan, v. T'ien-kouan.
Tép Praṇàm, 338, 517.
Terres pures. Doctrine des —, v. Mus, 879-980.
Thái-bình. Sapèque portant la période — des Ðinh, 73, 74.
Thăm La. Poterie, 352-353 et pl. viii.
Thăm Lek. Inscription de —, 531 ; v. Trouvé, 533.
Thanh-hoá. Archéologie, 345-349, 433, 473, 474, 476 et pl. xix, 567, 568, 1097 ; v. Claeys, 493-494. Préhistoire, 416, 1050.

Thanh-lâu, 86.
Thần kê, 19-20.
Thán phan, 15, 16, 17-18.
Thao Kham, v. T'au K'ăm.
Tháp-mười. Sculptures provenant de —, 514 et pl. xx, A et C.
Thập phương thường chụ tam bảo, 21.
That Chap (ou Pràsàt Nong Buò), 571.
Th'at Luong, 415, 534, 1048, 1138, 1141 et pl. XXVIII.
Theravāda, 727, 899, 902.
Thibaut (G.), 606.
Thiounn (Oknha Véang), 706, n. 2, 1078.
Thma Bày Kaèk, 324.
Thnăl Bằkhèñ, 331.
Thổ, 411, 485, 1046, 1050.
Thổ-công, 15.
Thomas (E. J.), 640, n. 2, 1078.
Thomas (F. W.), 927, n. 2.
Thommanon, 1113.
Thong Vangsan. Grottes de —, 1144-1145.
Thuận-thiên. Sapèque portant la période — des Lê, 73, 74.
Thuật (Đỗ-đình), 471, 478.
Thục (Nguyễn-đức), 1106.
Thūpārāma, 693, 731, n.
Thūpavaṃsa, 693, 731, n.
Thủy-tạng vương bồ-tát, 21-22.
Tibet. Art et archéologie, 398, 474, 597, 841, 872, 878, n. 1, 890, 936, 971, 1036, 1076; v. *Goloubew*, 1046, 1097; *Linossier*, 1034. Bouddhisme, 1034. Géographie, 1042-1044. Littérature, 1011-1013.
Tiềm-bút-la, 58.
T'ien-ki. Constellation —, 698.
T'ien-kouan, 39-40.
Tiền-lê, 408.
T'ie-t'a (K'ai-fong fou), 766.
Tiểu (Nguyễn-công), 1107.
Tin (Pe Maung), 701, n. 2, 1063.
Tín chủ, 21, 23.
Tịnh-mỹ, 398.
Tiracchānāvijjā, 658.
Tiruvalangadu, 124.
Tô (Nguyễn văn). *Le R. P. Max de Pirey*, 560-561. — CR. : *Bửu-Cân*, Hán-Việt thành-ngữ, 1000. *G. Cordier*, Etude sur la littérature annamite, 1ère partie, Considérations générales, 999-1000. *Id.*, Langue chinoise écrite, 1000-1001. *H. Gouillon*, Méthode pratique de prononciation annamite, 998-999. Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII, 997-998. — Cf. 416-417, 1049, 1106.
Tokharien, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Tōkichi, 36, 40, 68, 112, 116.
Tombeau. — de Văn-lâm thượng, 1048, 1097. —x bouddhiques, v. Mus, 577 sqq. —x de Lạc-ỷ, v. CLAEYS, 1107-1108 et pl. XXXI; cf. 1046, 1047, 1048, 1097.
Tonkin. Archéologie, 487-493, 568, 571, 574, 1106-1109 et pl. XXXI-XXXII. Ethnographie et religion, 795, n., 1149, 1150; v. KHOAN (Nguyễn-văn), 11-34. Géographie, 470, 1096. Histoire, 1098-1105. Préhistoire, 988.
Tor (Pràsàt), 415.
Torii (R.), 1079.
Totémisme. Le — en Australie, 631.
Touen-houang, 440, 838, n. 2, 908, 911-916, 919-920, 924, 942, 948, 957, 973, 975. Traité de —, 1035.
Toulouse. Musée d'Histoire Naturelle de —, 1145.
Tourane. Musée cham de —, 368-370, 399, 425, 485, 1106.
Tourfan, 1012, 1042.
Tōwa sanyō, 105.
Trạch-phổ, 402.
Trăiph'um, 1038.
Trà-kiệu. Inscription de —, 370. Piédestal de —, 308, n., 369 et pl. XVII, A. — Cf. 536.
Tram Sbèk (Pràsàt), 571.
Trần-châu, 58.
Trần-ninh. Archéologie, 1139-1140. Préhistoire, v. COLANI, 355-366 et pl. IX-XVI; cf. 350, 352, 353, n. 2, 416, 981-985, 1050, 1138.
Trần-quốc (pagode de), 489.

Trần-trọng-Kim, v. *Kim* (*Trần-trọng*).
Trần-văn-Giáp, v. Giáp (Trần-văn).
Trần-vũ đè. Statue de bronze de — (Bắc-ninh), 489.
Trav Phaèm (Pràsàt), 571.
Trapăṅ Mās, 530.
Trapăṅ Rāṅ (Pràsàt), 570.
Trapăṅ Rŭn (Pràsàt), 531.
Trapăṅ Sraṅè (Pràsàt), 570.
Trapuṣa, 639-641.
Trau Tasar, 530.
Trà-vinh, 568.
Trāyastriṃça, 677-679, 689, n., 769, 878, 905.
Tribhuvanamaheçvara, 531.
Tri-Kaliṅga, 141.
Triṃçikā, 1011.
Trimūrti, 391.
Trịnh, 38, n. 4.
Tripiṭaka, 418, 427, 532, 1013, 1057, 1141.
Tritimukha, 670, n. Cf. Sthitīmukha.
Trocadéro. Musée indochinois du —, 479-485.
TROUVÉ (G.). [*Rapport sur les chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ*,] 1120-1128 [*Rapport sur le*] *dégagement des temples de Práḥ Kò à Rolûoḥ*, 522-524 et pl. XXVI. *Dégagement du Kròl Romās, près de la Cascade du Phnoṃ Kulên*, 524. *Les Pràsàt Sup Tiep Pi*, 524-525. *Prei Pràsàt*, 525-526. *Abri de la cinquième stèle du Bàrày Oriental*, 526. *Pràsàt Kǒṃnăp*, 526. *Pràsàt Kǒṃnăp Kañčan Črou*, 526. *Pràsàt Kas Ho*, 526-527. *Pràsàt Ak Yoṃ*, 527, 1129-1133 et pl. XXXVII-XXXIX. *Năk Tà Norăy*, 527-528. *Chaussée khmère et Spăn Thoṃ*, 528. *Spăn Kaèk*, 528. *Mur d'enceinte*, 528. [*Rapport sur le*] *Pràsàt Prei Daṅhǒm*, 1133. *Pràsàt Slakek et Pràsàt Labœuk Donab*, 1134. *Pràsàt Ô, ou Pràsàt Phum Ô*, 1134. *Pràsàt Prei*, 1134. *Vàt Kăk Khpos*, 1134-1135. *Pràsàt Bĕṅ Nord*, 1135. *Pràsàt Bĕṅ Sud*, 1135. *Pràsàt Prei Kmeṅ*, 1135-1136. *Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bàrày Occidental, au Sud de la route coloniale 1bis*, 1136. *Fosse inédite*, 1136. *Terrasse inédite*, 1136. [*Rapport sur les monuments khmèrs au Laos. Inscriptions de Văt Ph'u*,] 533. *Inscription de Thăm Lek*, 533. *Inscriptions de Văt Luông Kău*, 533. *Vestiges situés au sommet du Ph'u Malong*, 533. Cf. 309, 334, n. 1, 412, 415, 516, 521, 524, 528, 565, 575, 1047, 1048, 1116, 1119, 1128, 1133, 1170.
Trung (Công-văn), 414, 485, 494, 1019.
Trương-dài, 86.
Trương-đăng-Quế, v. *Quế* (*Trương-đăng*).
Ts'ai T'ing-lan, 47.
Tseu li, 953.
Tseu-siu, 711.
Tseu-wei. Enceinte —, 720, 731, 940.
Ts'in Che-houang-ti, 698, 721.
Tso-p'ou, v. Tcha-p'ou.
Tŭrk Čha, 532.
Tùng-niên, v. Hồ (Phạm-đình).
Tungu, 704.
Tûol Práḥ Thāt, 1137.
Turkestan chinois, 1042-1044 ; russe, 1041.
Tuṣita, 727, 729, 756, 905, 940-941, 966-967, 975-976.
Tuuk (H. N. van der), v. Van der Tuuk (H. N.).
Tuyên (Duc de), v. Bản (Nguyễn-quang).
Tuyên-quang, 355.
Tvaṣṭṛ, 864-865.
Uat, 157, n.
Udakagarbha-rāja, 22, n. 1.
Udāna, 854, 859, 860.
Udānālaṃkara, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udānastotra, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udānavarga, v. *Lévi*, 1011, 1012.
Udayagiri, 740.
Ugra (= Vāta), 864.
U-Kelatha, 769.
Ulambana, 97.

Ul-he, 734.
Úm ma ni bát minh hồng (= oṃ maṇi padme huṃ), 17.
Umā, 393, 395, 409, 1106.
U minh giáo chủ đại thánh Địa-tạng, v. Địa-tạng.
Unger (E.), 455, 757, n. a, 1080.
Union des Républiques Socialistes Soviétiques. Académie des Sciences de l'—, 1146.
Université de Hongkong, 1146.
Université d'Otago. Musée de l'—, 1146.
Upagupta, 679.
Upali, 640.
Upaniṣad, 393, 637, 707, 775, 776, n., 791, 846-853, 861, 862, 868, n. 2, 1036, 1053, 1080.
Ur. Ziqqurrat d'—, 724, 752, 759, 904.
Urṇā, 835, n. 3.
Ur-Nammu, 753.
Uruk, 734, 741, 745, 755.
Uṣas, 385, 864.
Uttarā, 669-670, n.
Vāgindrapaṇḍita, 532.
Vāgindrapattana, 532.
Vaiçālī, 669, n.
Vaiçya, 635, 636.
Vaidehī, 902, n. 2, 947-948, 953.
Vaiḍūrya, 947, 979.
Vairocana, 671, n., 703, n., 787, 839, 840, 843, 873-878, 949.
Vairocanavajra, 874.
Vaiṣnavāçrama, 526.
Vajirañāṇa (Prince), 994.
Vajjī, 660.
Vajra, 827, 874, 875, n. 1, 876, 970-971.
Vajradhāra, 852.
Vajradhātvīçvarī, 876.
Vajradhṛk, 874.
Vajrapāṇi, 840.
Vajrāsana, 399, 827.
Vajrasattva, 852.
Vakkula, Vatkula, 679, 680.
Vaktraçiva, 531.
Vaktraguhā, 531.
Vālin, 305, 1133.
Vallois (H. V.), 1027, n. 1, 1028, n. 1, 1054.
Vālmīki, 370.
Văl Răčadăk, 313, n., 570.
Van, 31 et n. 2. V. Vía.
Vạn-an, 568.
Van der Tuuk (H. N.), 5.
Văn-lâm thượng. Tombeau de —, 1048, 1097.
Vạn-phúc (pagode de), 489.
Van Ronkel (Ph. S.), 446, 1002-1005.
Van Stein Callenfels (P. V.). *Le mariage de Draupadī*, 1-9. — L'Age du bronze à Java, 492. — Cf. 412, 413, 418, 447, 486, 492, 494, 498, 514, 536, 563, 1081.
Varadamudrā, 810, 878 et n.
Varuṇa, 385, 637, n., 864, 865.
Vassakāra, 660, 662.
Västerbor. Briquet en fer, 981.
Vastoṣpati, 389, 610.
Vastu, 884.
Vāstu puruṣa, 610, 611, 620.
Vāstu vidyā, 657.
Vasubandhu, 1011.
Vắt.... v. au nom propre.
Vāta, 845, 857, 864.
Vắt Ph'u, 314, 414, 531, 533.
Vatthu kamma, 659.
Vatthu parikiraṇa, 659.
Vatthu vijjā, 657, 660 et n.
Vaufrey (R.), 1019, n. 2, 1021, n. 1, 1027, n. 1.
Vaugarni (Du Pontavice de), v. Du Pontavice de Vaugarni.
Vāyu, 853, 854, 856, 857, 860, 863, 871.
Védisme, 1067 ; v. Mus, 384-387 ; cf. 372, 380, 388, 391-393, 409, 581-980 sqq., passim.
Vía, 29 sqq. V. Phách.
Vibhīṣaṇa, 388, 669, n., 671, n.
Viçvakarman, 662-664, 677, 767, 791, 864, 865.
Viçvāmitra, 1-3, 5.

Viçvapāṇi, 840.
Vidyāpuṣpa, 530.
Vièng, 11, n.
Vieng Čăn. Archéologie, 704, 1138, 1149, 1150. V. Musée.
Việt, v. Yue.
Việt-nam tự-điển, fasc. VIII-XII (CR. par N.-v.-Tô), 997-998 ; cf. 1082.
Vieux Hanoi. Association des Amis du —, v. Association.
Vihāra, 587, 588, 590, 683-684, 818, 819, 830, 835, 836, 879, 883-884.
Vijñāna-indriya, 851-862.
Vijñaptimātra, v. *Lévi*, 440, 1011-1012.
Vikings. Epoque des —, 981, 983, 985.
Villéon (Petit de la), v. Petit de la Villéon.
Vimalakīrti, 914, 941-942, 944, 947.
Vimalakīrtinirdeça sūtra, 914, 941, 943, 948.
Vimāna, 783, 786.
Viṃçatikā, 1011.
Vinataka, 758.
Vinaya, 640, 648, 668, n. 4, 688, 689, n., 733, 818, 885, 886, 889, 922, 1074.
Vindhya, 141, 664, n., 667, 757, n. 1.
Vĩnh-nghiêm (pagode), 568.
Vĩnh-thụy (Prince), v. Bảo-đại.
Vĩnh-trường tự, v. Muramatsu-Gaspardone, 68-69 ; cf. 38, n. 4, 40.
Vĩnh-yên. Archéologie, 568, 1046, 1047, 1048, 1097, 1107-1109 et pl. XXXI-XXXII.
Vipula, 670, n.
Vishnouisme, 367 sqq., passim, 728, n. 2.
Viṣṇu, 123, 303, 307, 308, 319, 322, 330, n., 335, 342, n., 367-370, 386, 388, 389, 391, 395, 402, 406, 522, 524, 527, 528, 529, 605, 632, 654, 668, n. 4, 670, n., 750, 751, 771, 783-784, 798, 825-826, 828, 831, 857, 860, 939, 1038, 1137.
Viṣṇu (roi çailendra), 122, 127, 137, 141, 1003, n. 4.
Viṣṇuloka (= Jayavarman III), 322, n. 1, 1137.
Viṣṇuvarman, 1003, n. 4.
Viṣṇvākhyo, Viṣṇvākhyo-Mahārājanāma, 122, 128, 141, 1003, n. 4.
Vitarkamudrā, 878, n. 1.
Vnaṃ Kantāl, 324, 1137.
Võ-cạnh, 369.
Vogel (*J. Ph.*). A reminiscence of classical art in the sculptures of Māmallapuram (Māvalivaram) (CR. par G. Cœdès), 1038. Unidentified sculptures from Nāgārjunikoṇḍa (CR. par G. Cœdès), 1008. — Cf. 122, 125, 446, 456, 459, 809, n. 3, 834, n. 2, 838, n. 2, 1003, n. 4, 1082.
Vraḥ Gaṅgā, 323.
Vũ trung tùy bút lục, 505, n.
Vyāna, 854, 859, 860.
Vyāsa (Bijasa, Abiasa), 6, 8.
Vyāsa (auteur de Bhāṣya), 944, n.
Waddell (L. A.), 878, n. 1, 963, n. 2.
Wakan setsuyō musō bukuro, 89-90.
Waley (*A.*). An eleventh century correspondence (CR. par G. Cœdès), 1038. — Cf. 21, n. 3, 908, 914, 919-921, 963, 975, 1070.
Wang Chou-pen, 42, n. 5, 113.
Wang Ta-yuan, 136.
Wăt..., v. au nom propre.
Watters (Th.), 834, n. 1, 835, n. 1, 838, n. 1, 879-880, 882.
Weber (A.), 824, n. 1, 825, n. 3, 831, n. 1.
Weidenreich (F.), 1028, n. 1.
Wei-tch'e (dame), 974-975.
Wellan (*J. W. J.*). Çrīwijaya (CR. par G. Cœdès), 1002-1007.
Weller (*Friedrich*). Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta (CR. par E. Gaspardone), 1012-1013 ; cf. 1083.
Wen-tch'ang Hiao king, 106.
Wĕrkodara, 8.
Westermarck (E.), 675.
Wien t'ien. Cérémonie du —, 537, 539, 540, 541, 548.
Wijesiṃha (L. C.), 732, n.

Wilhelm (R.), 456, 784, n. 1.
Wilkinson (R. J.), 140, 456.
Williams (O. M.), 414, 535.
Winstedt (R. O.), 492.
Woolley (L.), 724, n. 2, 752, 753, n., 802.
Wou (royaume de), 712-713.
Wou-t'a sseu, 780, n. 1, 787.
Wou-ti des Han, 698-699, 722.
Xieng..., v. C'ieng...
Xot (Ban), v. Sôt (Ban).
Yaçodharagiri, 344.
Yaçodharapura, 1114, 1115, 1116, 1119-1120; v. GOLOUBEW, 319 sqq.; cf. 1038, 1047.
Yaçodharataṭâka, 330, n.
Yaçodhareçvara, 321, n. 1, 343, 344.
Yaçovarman, 2, 5, 9, 413, 415, 531, 1137. Ville de —, v. GOLOUBEW, 319-344 et pl. III; cf. 412, 1047.
Yajuṣmatī. Briques dites —, 718, n., 788.
Yakṣa, 369, 388, 660, 663, 668-672, n., 674, n. 2, 677, 680, 759, 771, 774, 794, 795, n., 801.
Yāḳūt, 129.
Yama, 633, 905, 947.
Yamagoshi. Amida de —, 902, n. 2, 916, 950, 957.
Yang, 24, 29, 30, n. 1, 86, 713-715, 718.
Yang-chao, 1030.
Yañ In, 408-409.
Yao Long-p'ing, 43 et n. 6, 44.
Yaṣṭi, 765.
Ya-trañ, 393.
Yavabhūmi, 121, 123, 136-138.
Yavadvīpa, 136.
Yin, 24, 29, 30, n. 1, 86, 713-715, 718.
Yin (dynastie), 698, n.
Ying-tche. Constellation —, 698.
Yi-tsing, 136, 585, 689, n., 880, 881, 885, 891-892, 896, 899, 975.
Yoga, 449, 708, n. 2, 868, n. 2, 944, 1036.
Yogīçvarapaṇḍita, 320, n. 3.
Yogorō, 36, 40, 68, 116.
Young (C. C.). Fossil man in China, v. *Black*, 1015-1033. — Cf. 425, 457.
Yudhiṣṭhira, 8, 9, 824.
Yue (royaume de), 712-713.
Yugandhara, 706, n. 2, 758.
Yu Hi, 805, n.
Yule (H.), 785, n. 2, 811, n. 4.
Yun-chou, 903, n. 2, 951.
Yun-kang. Archéologie, 908, 911-912, 915, 920, 957, 973.
Yunnan. Préhistoire, 981-985, 991.
Yūpa, 765-766.
Zābag, Zābaj, 125, 127-140.
Zieseniss (A.). The Śaiva sculpture of Parel (CR. par G. CŒDÈS), 1008.
Zimmer (H.), 708, n. 2, 911, n. 5.
Ziqqurrat, 697, 699, 752 sqq., 946, 1035.

ERRATUM

P. 6, l. 3. *Au lieu de* certane, *lire* certaine.
P. 7, l. 12. *Au lieu de* d'un d'oiseau, *lire* d'un oiseau.
P. 8, l. 17. *Au lieu de* Soedana, *lire* Soejoedana.
Ib., l. 19. *Au lieu de* Droepadi, *lire* Doerpadi.
Ib., l. 39. *Au lieu de* le forêt, *lire* la forêt.
P. 38, n. 4, l. 11. *Au lieu de* Diên-kånh, *lire* Diên-khánh.
P. 40, l. 29. *Au lieu de* leur forces, *lire* leurs forces.
P. 45, l. 27. *Au lieu de* réalisée, *lire* réalisé.
P. 61, n 4. *Au lieu de* trõne, *lire* trône.
P. 64, l. 35. *Au lieu de* chaque jours, *lire* chaque jour.
P. 65, l. 28. *Au lieu de* ds bâton, *lire* de bâton.
P. 72, l. 7-8. *Au lieu de* quatre façon, *lire* quatre façons.
Ib., l. 34. *Au lieu de* qu'on emploi, *lire* qu'on emploie.
P. 97, l. 11. *Au lieu de* qu'il entrent, *lire* qu'ils entrent.
P. 112, n. 5, av.-dern. l. *Au lieu de* où noms sommes, *lire* où nous sommes.
P. 137, l. 24. *Au lieu de* Savarṇadvīpa, *lire* Suvarṇadvīpa.
P. 170, l. 9, 10 et 30. *Au lieu de* Y Dhang, *lire* Y Dang.
P. 174, l. 8. *Au lieu de* de'n haut, *lire* d'en haut.
P. 175, n., l. 1. *Au lieu de* poursuivres, *lire* poursuivre.
P. 179, l. 23. *Au lieu de* H Ni, *lire* H Li.
P. 206, l. 6. *Au lieu de* allre, *lire* aller.
P. 227, l. 11. *Au lieu de* Damsan, *lire* Mətao Məsey.
Ib., l. 12 et 21. *Au lieu de* DAMSAN, *lire* SEIGNEUR FER.
P. 228, l. 20. *Au lieu de* splenlide, *lire* splendide.
Ib., n. 3, l. 2. *Au lieu de* terresse, *lire* terrasse.
Ib., n. 4, l. 1. *Au lieu de* touretelle, *lire* tourterelle.
P. 256, l. 4. *Au lieu de* un lune, *lire* une lune.
P. 258, l. 10. *Au lieu de* maions, *lire* maisons.
P. 266, n. 1, l. 1. *Au lieu de* sons, *lire* sous.
P. 278, l. 32. *Au lieu de* pare, *lire* parc.
P. 321, l. 15. *Au lieu de* la centre, *lire* le centre.
Pl. II et p. 325, l. 12. *Au lieu de* AUSSNAC, *lire* AUSSENAC.
Ib., l. 27-28. *Au lieu de* pl. II, A, *lire* pl. II, B.
Ib., l. 38-39. *Au lieu de* pl. II, B, *lire* pl. II, A.
P. 326, n. 2, l. 1. *Au lieu de* lettre *N*, *lire* lettre *n*.
P. 327, n. 1, dern. l. *Au lieu de* lettre *M*, *lire* lettre *m*.
Ib., n. 2. *Au lieu de* lettre *G*, *lire* lettre *y*.
P. 331, n. 1, l. 1. *Au lieu de* premire, *lire* premier.
P. 333, l. 27. *Au lieu de* Ja vais, *lire* Je vais.
P. 337, l. 21. *Au lieu de* qui, *lire* que.
P. 339, l. 20. *Au lieu de* digue occidentale, *lire* digue orientale.

P. 341, n. 1, l. 1. *Au lieu de* Est, *lire* Ouest.
P. 344, l. 15. *Au lieu de* Bàkhèn, *lire* Bàkon.
P. 351, n. 1, l. 2. *Au lieu de* Cochichine, *lire* Cochinchine.
P. 353, l. 1. *Au lieu de* son, *lire* sont.
Ib., l. 24. *Au lieu de* connaissent, *lire* connaît.
Ib., l. 28. *Au lieu de* Th'a Khêk, *lire* T'a Khêk.
P. 359, n. 1. *Au lieu de* Dimension, *lire* Dimensions.
P. 392, l. 40 *Au lieu de* devaient, *lire* devait.
P. 414, l. 16. *Au lieu de* Il profité, *lire* Il a profité.
P. 415, l. 12. *Au lieu de* sig alé, *lire* signalé.
P. 419, l. 8. *Au lieu de* collectio, *lire* collection.
P. 420, l. 4. *Au lieu de* épreuve, *lire* épreuves.
P. 433, l. 15. *Au lieu de* aux Musée, *lire* au Musée.
P. 446, l. 15. *Au lieu de* Engilsh, *lire* English.
P. 447, dern. l. *Au lieu de* XXII, 506, *lire* XXXII, 505.
P. 453, av.-dern. l. *Au lieu de* Manno, *lire* Manono.
P. 460, l. 27. *Au lieu de* Société Géographie, *lire* Société de Géographie.
P. 463, l. 19. *Au lieu de* Comunications, *lire* Communications.
Ib., l. 20. *Au lieu de* Scientique, *lire* Scientifique.
P. 467, l. 42. *Au lieu de* Mlle Banifacy, *lire* Mlle Bonifacy.
P. 477, l. 12. *Au lieu de* qu'atriste, *lire* qu'attriste.
P. 481, l. 8. *Au lieu de* l'ojet, *lire* l'objet.
Ib., l. 37. *Au lieu de* leur fabrication, *lire* sa fabrication.
P. 482, l. 11, p. 483, dern. l. *Au lieu de* Miradors, *lire* Miradores.
P. 482, l. 22. *Au lieu de* toillette, *lire* toilette.
P. 483, l. 4. *Au lieu de* cheveux, *lire* chevaux.
Ib., l. 16. *Au lieu de* e), *lire* d).
P. 491, l. 4. *Au lieu de* de style, *lire* du style.
P. 493, l. 16. *Au lieu de* communucations, *lire* communications.
P. 498, l. 7. *Au lieu de* Dr. van Stein Callanfels, *lire* Dr. van Stein Callenfels.
Ib., l. 34. *Au lieu de* relevaient davantage, *lire* relevèrent plus.
P. 517, l. 12. *Au lieu de* bonze, *lire* bronze.
P. 518, n. 1, l. 12. *Au lieu de* 1 m. 41, *lire* 1 m. 33.
P. 520, l. 27 et 33. *Au lieu de* Aussnac, *lire* Aussenac.
P. 524, l. 4. *Au lieu de* Prājñāpāramita, *lire* Prajñāpāramitā.
P. 526, l. 19. *Au lieu de* traité, *lire* traitée.
P. 527, l. 7. *Au lieu de* colonettes, *lire* colonnettes.
Ib., l. 17-18. *Au lieu de* intermédire, *lire* intermédiaire.
P. 528, l. 35. *Au lieu de* rendre, *lire* se rendre.
Ib., l. 40. *Au lieu de* nous le nom, *lire* sous le nom.
P. 531, l. 30. *Au lieu de* Civācārya, *lire* Çivācārya.
P. 535, l. 19. *Au lieu de* Mision, *lire* Mission.
Ib., l. 20. *Au lieu de* sésumait, *lire* résumait.
P. 541, l. 25. *Au lieu de* ponr les « prier », *lire* pour les « prier ».
P. 543, l. 18. *Au lieu de* qu'il soit soit empêché, *lire* qu'il soit empêché.
Ib., l. 23. *Au lieu de* ne être accordée, *lire* ne peut être accordée.

P. 553, av.-dern. l. *Au lieu de* disparation, *lire* disparition.

P. 556, l. 1-2. *Au lieu de* que me liait avec lui une amitié, *lire* que je me liai avec lui d'une amitié.

Ib., l. 34. *Au lieu de* ce « Jean d'Annam », *lire* ce Jean d'Annam.

Ib., l. 40. *Au lieu de* tout une série, *lire* toute une série.

P. 558, l. 15. *Au lieu de* obervateur, *lire* observateur.

P. 560, dern. l. *Au lieu de* seplembre, *lire* septembre.

P. 593, n. 3, l. 5. *Au lieu de* enter, *lire* entre.

P. 640, n. 2, l. 6. *Au lieu de* Buddh, *lire* Buddha.

P. 643, l. 6. *Au lieu de* saus doute, *lire* sans doute.

P. 651, n. 1, l. 1. *Après* BEFEO., *ajouter* XXXII.

P. 654, l. 14. *Au lieu de* Būddha, *lire* Buddha.

P. 659, n. 1, l. 20. *Au lieu de* vathuv ijjācariya, *lire* vatthuvijjācariya.

P. 670, n., l. 37. *Au lieu de* Pohitaka, *lire* Rohitaka.

P. 672, n. 1, l. 1. *Au lieu de* p. 695, *lire* p. 696.

P. 674, n. 2, l. 5. *Au lieu de* Ekāsapiṅgala, *lire* Ekākṣapiṅgala.

P. 733, n., l. 15. *Au lieu de* nocle, *lire* oncle.

P. 738, lég. de la fig. 37. *Au lieu de* ÇRÉNELAGE, *lire* CRÉNELAGE.

P. 739, l. 15. *Au lieu de* là valeur, *lire* la valeur.

P. 778, l. 18. *Au lieu de* L'indifférentiation, *lire* L'indifférenciation.

P. 783, antép. l. *Au lieu de* constructiqn, *lire* construction.

P. 786, l. 30. *Au lieu de* mases, *lire* masse.

P. 790. *Au lieu de* CHAPITRE IX, *lire* CHAPITRE IXbis.

P. 839. *Au lieu de* CHAPITRE XIII, *lire* CHAPITRE XIIIbis.

P. 859, l. 12. *Au lieu de* directiod, *lire* direction.

P. 878, l. 19. *Au lieu de* bhum sparçamudrā, *lire* bhūmisparçamudrā.

P. 881, dern. l. *Après* columns. », *ajouter* (⁰).

Ib., dern. n. *Au lieu de* (°), *lire* (⁰).

P. 909, n. 4. *Au lieu de* Scupture, *lire* Sculpture.

P. 921, l. 28. *Au lieu de* toute fois, *lire* toutefoi .

P. 924, antép. l. et p. 935, l. 13. *Au lieu de* l'*Accharyabbhutadhamma sutta*, *lire* l'*Acchariyabbhutadhamma sutta*.

P. 939, l. 27. *Au lieu de* en eflet, *lire* en effet.

P. 942, l. 23. *Au lieu de* aux tenant, *lire* aux tenants.

P. 962, l. 29 et p. 963, l. 12. *Au lieu de* Sambhogakāya, *lire* Saṃbhogakāya.

P. 967, l. 7. *Au lieu de* des Terre pures, *lire* des Terres pures.

P. 969, l. 12. *Au lieu de* § II, *lire* § 11.

P. 995, l. 39. *Au lieu de* résultiat, *lire* résultat.

P. 1002, l. 4. *Au lieu de* pp. 28-80, *lire* pp. 29-80.

P. 1009, l. 19. *Au lieu de* Palembang, *lire* Palambang.

Ib., l. 20. *Au lieu de* by names San-fo-Tsi, *lire* by two names San-fo-Tsi.

P. 1010, l. 30. *Au lieu de* CAPELLER, *lire* CAPPELLER.

P. 1016. *Au lieu de* Fig. 47, *lire* Fig. 52.

P. 1017, l. 13. *Au lieu de* ce l eu, *lire* ce lieu.

Ib., l. 22. *Après* molaire, *ajouter* : (1) *et la note suivante* : Elle provenait, assure-t-on, d'un petit lot de fossiles acheté à un pharmacien chinois.

Ib., l. 24. *Au lieu de* pésentant, *lire* présentant.

P. 1018. *Au lieu de* Fig. 48, *lire* Fig. 53.

P. 1019, l. 1. *Au lieu de* Kôtzetang, *lire* Kotzetang

P. 1021, n. 2, dern. l. *Ajouter* : Au 2e Congrès des Préhist riens d'Extrême-Orient (Manille, 1935), le Dr. von KOENIGSWALD présenta une « Revue critique de l'âge du *Pithecanthropus erectus...* » d'après laquelle cet Hominidé appartiendrait au Quaternaire moyen.

P. 1024, l. 18. *Au lieu de* l eu, *lire* lieu.

P. 1026. *Au lieu de* Fig. 49, *lire* Fig. 54.

P. 1027, n. 1, l. 5 et p. 1028, n. 1, l. 4. *Au lieu de* VALOIS, *lire* VALLOIS.

P. 1032, l. 22. *Au lieu de* cannaissance, *lire* connaissance.

P. 1046, l. 29. *Au lieu de* (XXXIII), *lire* (XXXIV).

P. 1057, l. 9. *Au lieu de* [Cch.], *lire* [Ech.].

P. 1067, av.-dern. et dern. l. *Au lieu de* Mahakarmavibhanga (La grande classification des actes) et Karmavibhangopadesa (Discussion sur le Maha Karmavibhanga, *lire* Mahākarmavibhaṅga (La grande classification des actes) et Karmavibhaṅgopadeśa (Discussion sur le Mahā Karmavibhaṅga).

P. 1090, l. 40. *Au lieu de* Medeelingen, *lire* Mededeelingen.

P. 1099, l. 25. *Au lieu de* vaissau, *lire* vaisseau.

P. 1103, av.-dern. l. *Au lieu de* des chef, *lire* des chefs.

P. 1105, l. 47 et p. 1106, n. 1, l. 1. *Au lieu de* Mme BOUILLARD-DEVÉ, *lire* Mme BOULLARD-DEVÉ.

P. 1106, n. 1, dern. l. *Au lieu de* tout sa reconnaissance, *lire* toute sa reconnaissance.



TABLE DES ILLUSTRATIONS

Planches hors texte.

Après la page

Pl. I. La ville royale de l'Annam 58
— II. A, Vue générale du Bàkoṅ. B, Le Phnoṃ Bàkhèṅ. Vues prises en avion. 324
— III. Plan de la ville de Yaçovarman (Aṅkor I) d'après les travaux de Victor Goloubew et Henri Marchal (août-novembre 1932) 326
— IV. A, Fouilles sur le bord droit du Stīṅ Siemrāp (édicule Ouest). B, Statue provenant de ce site 328
— V. Trois des quatre Nandin, placés sur le sommet du Phnoṃ Bàkhèṅ, face aux quatre escaliers du temple. A, Ouest ; B, Sud ; C, Nord 342
— VI. Spatules ou raquettes servant à décorer les vases en terre. 1, Spatule actuelle en bois (Laos). 2 et 3, Les deux grandes faces d'une spatule en schiste 350
— VII. 1, Raquette ou spatule en bois. 2, 3 et 4, Raquette ou spatule en schiste. 2, Grande face ; 3, face latérale avec sillons et côtes ; 4, face inférieure. 5, Estampage du grand fragment de cachet (?) en terre cuite. 6, Estampage du petit fragment d'un autre cachet (?). . 352
— VIII. Thăm La. 1, Raquette en bois. 2, Peigne en bois à trois dents. 3, Peigne en bois à quatre dents. 4, Marmite en terre, décorée. . . 352
— IX. Champs (ou groupes) de jarres et de pierres funéraires du Trân-ninh 356
— X. Coupes de jarres et de couvercles montrant la diminution de taille des urnes et la réduction du volume de leurs cavités. 358
— XI. Schéma montrant la nature des pièces qui accompagnent les jarres monolithiques et les pierres funéraires. 358
— XII. Champ d'aviation de Lat Sên 360
— XIII. Route coloniale n° 7, kilomètre 469,500. Deux pierres levées. Kilomètre 473,200. Statue de Félin (?). 362
— XIV. 1-3. T'au K'ăm. Statuette en bronze. 4. Ban Ang. Fragment de mandibule humaine droite, trouvée dans une jarre 364
— XV. 1. Grotte funéraire de Ban Ang. Tête d'animal en terre cuite. 2. Ban Ang. Jarre à col 3. T'au K'ăm. Pierre creusée de deux cupules . . 364
— XVI. 1. Col de Moc Drehun. Groupe de six vases funéraires superposés trois par trois. 2. Km. 469,200. Pierre levée. 3. Km. 469,200. Traits gravés sur une pierre. 4. Champ d'aviation de Lat Sên. Couvercle de jarre décoré de disques. 364
— XVII. A, Piédestal aux danseuses de Trà-kiệu. B, Çiva accroupi. C, Skanda. 368
— XVIII. A, Tête de Çiva. B, Buste de princesse divinisée 370
— XIX. Musée Louis Finot. A, Façade. B, Rez-de-chaussée : céramiques de Thanh-hoá. 470

Après la page

Pl. XX. *A*, Musée Blanchard de la Brosse. Statue provenant de la région de Tháp Mười. *B*, Id. Sūrya trouvé au Phnoṃ Bàthê. *C*, Id. Fragment de linteau provenant de Tháp Mười. *D*, Dương-nham, Degré de piédestal de facture chame dans la grotte de la pagode de Kinh-chủ. 486
— XXI. *A*, Pont de Phú-khê. *B*, Eglise de Phát-diệm. *C*, Citadelle des Hồ. 490
— XXII. Tour de Bằng-an. *A*, au cours des travaux de consolidation et de reprise du vestibule; *B*, après les travaux 496
— XXIII. Huế. Retour de S. M. Bảo-đại. Mandarins en costume de cour devant le Ngọ-môn 506
— XXIV. *A*, Praḥ Khằn, bâtiment Q, angle extérieur Sud-Est. *B*, Bàyon, remise en place des piliers de la galerie extérieure Sud, aile Est. . 514
— XXV. Bantãy Srĕi. *A*, Sanctuaire Sud, vu du Sud-Ouest. *B*, Sanctuaire Nord, façade Est. 518
— XXVI. Praḥ Kô. *A*, Statues de la première époque. *B*, Statues de la deuxième époque. 524
— XXVII. *A-B*, Anneau de litière (art khmèr) trouvé à Basăk (Musée Louis Finot). *C*, Th'at de Mương Kău (vu du Sud) 534
— XXVIII. Th'at Luong. *A*, Reconstruction des th'at éboulés autour du stūpa du 2e étage. *B*, Pavillon Sud, soubassement mouluré primitif. . . 534
— XXIX. 150e anniversaire de Bangkok. *A*, Cérémonie du *buang suang*. *B*, S. M. le Roi de Siam oint la statue du roi P'ra P'utth'ā Yôt Fạ. . 538
— XXX. Charles Batteur. 552
— XXXI. Lạc-ý (Vĩnh-yên). Tombeau chinois. *A*, Vue d'ensemble. *B*, Vue intérieure 1106
— XXXII. Vĩnh-yên. Tour de Bình-sơn. 1108
— XXXIII. Nam-ô (Quảng-nam). Soubassement cham 1110
— XXXIV. Bàyon, tour centrale. *A*, Vue du Nord-Ouest, travaux en cours. *B*, Vue du Sud-Est. 1114
— XXXV. Id. Statue de Buddha trouvée dans une fosse du sanctuaire central. 1116
— XXXVI. Prè Rup. *A*, Vue Sud du gopura Sud de la 2e enceinte. *B*, Intérieur de la 2e enceinte. Après les travaux de dégagement. . 1118
— XXXVII. Pràsàt Ak Yoṃ. *A*, Vue des faces Est du sanctuaire principal et du gradin supérieur de la pyramide. *B*, Vue Sud-Est du monument. 1128
— XXXVIII. Id. *A*, Vue Sud de l'ensemble. *B*, Vestiges découverts sous la terrasse en latérite qui accédait à la porte Est du sanctuaire principal. 1130
— XXXIX. Id. Linteaux : *a*) de la porte Sud du sanctuaire situé sur la digue Sud du Bàrày occidental ; *b*) trouvé au pied de l'emmarchement accédant à la porte d'entrée Est du sanctuaire principal ; *c*) de la porte Est du sanctuaire de l'angle Sud-Ouest ; *d*) de la fausse porte Est du petit sanctuaire situé au Sud-Est du Pràsàt Ak Yoṃ. . . 1132

Figures dans le texte.

Page

Fig. 1. Schéma des dispositions rituelles. 14
— 2. Disposition des autels 21
— 3. [Pipe annamite] 71

Page

Fig. 4. [Soufflet de forge annamite] 72
— 5. [Sapèques *thuận-thiên* et *thái-bình*] 73
— 6. [Sapèque *cảnh-hưng*] 74
— 7. [Berceau de filet annamite] 75
— 8. [Instruments de musique annamite anciens] 87
— 9. [Schéma d'un clou annamite fabriqué en noix de cocotier]. . . . 89
— 10. [Ancien parapluie de Macao] 98
— 11. Nivellement d'Aṅkor 312
— 12. Cours et coupe du lit de la rivière de Siemrāp. 314
— 13. Vestiges sur le bord droit de la rivière de Siemrāp (plan). . . . 328
— 14. Coupe schématique montrant la situation, par rapport à la rivière de Siemrāp, des vestiges représentés en plan dans le précédent dessin. . 329
— 15. Motif d'angle orné de nāga 329
— 16. Fragment d'une idole féminine 335
— 17. Danseurs et musiciens (fragment d'un bas-relief) 342
— 18. Tambour du type II conservé au village de Đan-nê (coupe schématique) 345
— 19. Tambour de Đan-nê. Motifs d'ornement 347
— 20. Raquette en schiste : *a*) section transversale passant par le milieu du manche ; *b*) face inférieure, vue de face, le reste de l'objet est en raccourci ; *c*) raquette de profil. 350
— 21. Thăm La. Peigne à trois dents : *a*) profil ; *b*) face 353
— 22. Fragment de cachet (?) en terre cuite : *a*) coupe transversale cotée ; *b*) vue en perspective 354
— 23. Empreinte d'un cachet apposé sur un manuscrit de sorcellerie mán. Động đà mỏ, Tuyên-quang. 355
— 24. Stèle funéraire chame (*kut*) 397
— 25. *Kut* casqué 397
— 26. Trois *kut* 397
— 27. Couvre-chignons (trésor dit des rois chams, Tịnh-mỹ) 398
— 28. *Kut* à personnages 398
— 29. *Liṅga* de Mĩ-sơn 401
— 30. Apparition de Çiva dans le *liṅga*, Trạch-phổ 403
— 31. *Mukhaliṅga* 403
— 32. *Mukhaliṅga* indien à quatre faces sculptées (d'après H. Krishna Shastri). 404
— 33. Idole double de Pō Nraup. 407
— 34. Pierre en forme de porte des tumuli chinois, d'après de Groot. . 591
— 35. Lotus symbolique, d'après Miss A. Getty 702
— 36. Boussole géomantique, d'après de Groot. 715
— 37. Crénelage de Khorsabad, d'après Perrot et Chipiez. 738
— 38. L'appareil du merlon assyrien 739
— 39. Schéma des culminations inférieure et supérieure du soleil . . . 714
— 40. Schéma astronomique du crénelage à merlons 744
— 41. Le mont bi-polaire et l'hexagramme, d'après M. A. Jeremias. . 745
— 42. Schéma des parcours planétaires, d'après M. A. Jeremias. . . . 745
— 43. *Meru* birman (Mandalay), d'après M. von Heine-Geldern. . . 761

Page

Fig. 44. *Meru* de Powun-gaung (Haute-Birmanie), d'après M. von HEINE-GELDERN 763
— 45. Le pavillon carré du *pyatthat* de Mandalay 764
— 46. *Harmikā*, d'après FERGUSSON 764
— 47. I, Västerbor, Suède orientale. Briquet en fer, d'après une figure du *Bulletin of Far Eastern Antiquities*. II, *a*, *b* et *c*, Song Meng, Laos. Briquet en fer pong : *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale. III, *a*, *b* et *c*. Yunnanfou. Briquet en fer actuel : *a*, vue de face, *b*, coupe longitudinale, *c*, coupe transversale 981
— 47 bis. La localité 1 de Choukoutien (Dépôts de *Sinanthropus*), d'après un croquis du Prof. G. BARBOUR en 1929. 1, Lame de travertin. 2, Fissure inférieure (dans la localité 1) mise au jour par une carrière. 3, Village de Choukoutien. 4, Rivière 1016
— 48. Pièce de Ban Na Kay Khia (B. N. K. 2), Cammon, Laos : *a*) vue de face, *b*) coupe transversale, *c*) coupe longitudinale. Demi-grandeur. 984
— 48 bis. Fouilles de Choukoutien, localité 1, seul endroit où ont été trouvés des restes du *Sinanthropus*. Ancienne grotte, probablement, dans laquelle cet Hominidé a vécu des siècles et des siècles. 1018
— 49. *a*, *b*, *d*, *e*. Pièce pédiforme en pierre polie : *a*, vue de la face la plus travaillée ; *b*, coupe longitudinale, montrant au bas le biseau du grand tranchant ; *e*, coupe transversale du bas montrant à droite les deux biseaux du petit tranchant ; *c*, coupe transversale du haut ; *d*, coupe transversale de la région médiane ; *t*, tranchant 986
— 49 bis. Crâne de *Sinanthropus* adolescent (découvert par M. C. PEI le 4 décembre 1929). *a*) Norma verticalis ; *b*) norma facialis ; *c*) norma lateralis dextre ; *d*) norma occipitalis. Ces dessins, faits au dioptographe, montrent les seules parties connues (avec la mandibule) de la tête osseuse 1026
— 50. A, Bylan (Bohême), Hallstattien. Petits instruments de toilette réunis en trousse. *B*, *c* et *d*, Hanoi. Petits instruments actuels de toilette réunis en trousse. *c*, Section transversale de l'extrémité du grattoir de la trousse ; *B*, *d*, extrémité inférieure du cure-oreille, de la trousse *B*, vu de face 989
— 51. Marchépelot (Somme). « Petites cuillères perforées » (Trousse de toilette). Epoque des invasions barbares. 992
— 52. Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au coin Nord-Ouest du Bàrày Oriental. Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàrày Oriental. 1120
— 53. Un canal longeant la digue Nord du Bàrày Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp 1121
— 54. Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ 1123
— 55. Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ. Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thoṃ 1125
— 56. Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thoṃ 1128

TABLE DES MATIÈRES

Fasc. 1.

I. Le mariage de Draupadī, par P. V. van Stein Callenfels 1

II. Le repêchage de l'âme, avec une note sur les *hồn* et les *phách* d'après les croyances tonkinoises actuelles, par Nguyễn-văn-Khoan . . . 11

III. Nampyōki [Naufrage dans le Sud], traduit, avec une introduction et des notes par Mme Muramatsu-Gaspardone. Nampyōki I-V 35

IV. Les rois Śailendra de Suvarṇadvīpa, par R. C. Majumdar 121

V. La chanson de Damsan. Texte et traduction par L. Sabatier 143

NOTES ET MÉLANGES.

I. Aṅkor Vắt, temple ou tombeau ?, par G. Cœdès 303

II. Une prétendue inscription de Prè Rup, par L. Finot. 309

III. Examen du nivellement d'Aṅkor, par H. Parmentier. 310

IV. Le Phnoṃ Bắkhèṅ et la ville de Yaçovarman, par V. Goloubew. A. I, Recherche de l'avenue axiale Est. II, L'avenue axiale Ouest. III, L'avenue Sud. IV, L'avenue Nord. B, Recherches sur la rive droite du Stũṅ Siemrāp. C, Recherches dans le voisinage du Phnoṃ Bắkhèṅ. D, Exploration des levées de terre constituant le cadre extérieur de l'ancienne ville. E, Sondages et fouilles dans le quartier Sud-Ouest d'Aṅkor Thoṃ 319

V. Le tambour-génie de Đan-nê, par V. Goloubew. 345

VI. Céramique, procédés anciens de décoration, par M. Colani. Raquettes de potiers en schiste. Cachets (?) ou matrices (?) pour décoration céramique (?). 349

VII. Champs de jarres monolithiques et de pierres funéraires du Trấn-ninh (Haut-Laos), par M. Colani. Nécropoles et mobiliers funéraires. Groupe de jarres de Ban Ang. Groupe de jarres du Champ d'aviation de Lat Sên (Kêu Sui) et de Ban Sua. Ban Sôt (Ban Xot). Ban Si. Ban Na Sêu. Au kilomètre 469,200 (route coloniale nº 7). Au kilomètre 473,700. Champs de pierres funéraires près de Luang P'răbang. Observations générales 355

VIII. Cultes indiens et indigènes au Champa, par P. Mus. L'Inde pré-âryenne et l'Asie des Moussons. La religion védique et le brâhmanisme. La synthèse hindouiste. Formes actuelles des cultes chams. Les *kut*. Le culte cham des *liṅga*. Survivances et profondeur de l'influence indienne au Champa. 367

CHRONIQUE DE L'ANNÉE 1932.

Indochine française. Ecole Française d'Extrême-Orient 411
Tonkin 487
J. Y. Claeys, [Rapport sur la conservation des monuments historiques et sur le résultat de ses différentes inspections,] p. 487. Région de Cao-bằng, p. 488. Environs de Hanoi, p. 488. Province de Hải-dương, p. 490. Province de Hà-nam, p. 490. Eglise de Phát-diệm, p. 490. — Le Bailly, 4e Territoire militaire, p. 491. — Congrès de Préhistoire, p. 492.
Annam 493
J. Y. Claeys, [Rapport sur la] province de Thanh-hoá, p. 493. Kjökkenmödding de Đà-bút, p. 494. Province de Đồng-hới, p. 494. A Huế, p. 494. Quảng-nam, p. 495. Poulo Canton et Culao Cham, p. 495. Divers, p. 498. — Id., Le retour de S. M. Bảo-đại (Prince Vĩnh-thụy), septembre 1932, p. 498.
Cochinchine 514
J. Y. Claeys, [Rapport sur la province de Biên-hoà, p. 514.
Cambodge 514
Aṅkor. Prâḥ Khằn, p. 514. — Prè Rup, p. 515. — Bàyon, p. 516. — Terrasse du Roi Lépreux, p. 516. — Vestiges inédits, p. 516. — Travaux d'entretien, p. 517. — Bantãy Srĕi, p. 518. — Dépôt d'Aṅkor Thoṃ, p. 520. — Collaboration de la Marine de Guerre aux travaux d'Aṅkor, p. 520. — Enquêtes iconographiques, p. 521. — Recherches relatives à l'emplacement de la première ville d'Aṅkor, p. 521. — Concours du Service forestier, p. 521. — Commission de déclassement, p. 521. — Classement de la cascade du Phnoṃ Kulên, p. 521. — G. Trouvé, [Rapport sur le] dégagement des temples de Prâḥ Kô à Rolûoḥ, p. 522. Dégagement du Krôl Romãs, près de la Cascade du Phnoṃ Kulên, p. 524. Les Pràsàt Sup Tiep Pi, p. 524. Prei Pràsàt (près de l'angle Sud-Est du Bàrày Oriental), p. 525. Abri de la cinquième stèle du Bàrày Oriental, p. 526. Pràsàt Kồmnăp, p. 526. Pràsàt Kồmnăp Kañċan Črou, p. 526. Pràsàt Kas Ho, p. 526. Pràsàt Ak Yoṃ, p. 527. Nằk Tà Norãy, p. 527. Chaussée khmère et Spãn Thoṃ, p. 528. Spãn Kaĕk, p. 528. Mur d'enceinte, p. 528. — Missions et tournées, p. 528. — Epigraphie, p. 529. — Institut bouddhique et Bibliothèque Royale, p. 532. — Ecole Supérieure de pâli, p. 532.
Laos 533
G. Trouvé, [Rapport sur les] monuments khmèrs au Laos, p. 533. Inscription de Thăm Lek, p. 533. Inscriptions de Văt Luông Kău, p. 533. Vestiges situés au sommet du Ph'u Malong, p. 533. — J. Y. Claeys, [Rapport sur un voyage au Laos,] p. 533. — [Th'at Mương Kău,] p. 534. — Th'at Luong, p. 534.
Etranger 534
Mission Citroën Centre-Asie, p. 534.
Indes Néerlandaises 536
Siam 536
R. Lingat, Cent cinquantième anniversaire de Bangkok, p. 536. Instauration du régime constitutionnel, p. 541.

NÉCROLOGIE.

Paul Doumer (L. Finot), p. 549. — Charles Batteur (H. Parmentier), p. 552. — Le R. P. E.-M. Durand (Id.), p. 554. — Jean Bouchot (G. Naudin), p. 557. — Le R. P. Max de Pirey (Nguyễn-văn-Tố), p. 560. — Saṃdăč Čakrĕi Péč Pŏn (G. Cœdès), p. 561.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS 563

Fasc. 2.

Barabuḍur. Les origines du stūpa et la transmigration. Essai d'archéologie religieuse comparée, par P. Mus (suite). 5e partie, La valeur cosmique du stūpa. Cosmogrammes et géomancie dans la croyance commune de l'Asie. Appendice. Les sept pas du Buddha et la doctrine des Terres pures. . . 577

NOTES ET MÉLANGES.

I. Briquets en fer, par M. Colani. 981
II. Hache (?) pédiforme, par M. Colani 985
III. Trousses de toilette hallstattienne et actuelle, par M. Colani 988

BIBLIOGRAPHIE.

Indochine française. *Cel F. Bernard*, A l'Ecole des Diplomates. La perte et le retour d'Angkor (G. Cœdès), p. 993. — *H. Marchal*, Archæological Guide to Angkor (Id.), p. 993. — *Ch.-Nath*, Kaccāyanūpatthambhaka, II (Id.), p. 994. — *E. Ménétrier*, Le vocabulaire cambodgien dans ses rapports avec le sanscrit et le pāli (Id.), p. 994. — *Trần-trọng-Kim*, Nho-giáo, II et III (E. Gaspardone), p. 997. — Việt-nam tự-điển, VIII-XII (Nguyễn-văn-Tố), p. 997. — *H. Gouillon*, Méthode pratique de prononciation annamite (Id.), p. 998. — *G. Cordier*, Etude sur la littérature annamite. Première partie, Considérations générales (Id.), p. 999. — *Bửu-Cần*, Hán-Việt thành-ngữ (Id.), p. 1000. — *G. Cordier*, Langue chinoise écrite (Id.), p. 1000.

Siam et Indonésie. *Luáng Boriban Buriph'ān*, Boraṇāvätthŭsäthán nāī Säyäm, I (G. Cœdès), p. 1001. — *R. A. Kern*, Enkele aanteekeningen op G. Cœdès' uitgave van de Maleische inschriften van Çrīwijaya (Id.), p. 1001. — *G. Ferrand*, Quatre textes épigraphiques malayo-sanskrits de Sumatra et de Baṅka (Id.), p. 1001. — *J. W. J. Wellan*, Çrīwijaya (Id.), p. 1002.

Inde et Bouddhisme. Annual Bibliography of Indian Archæology for the year 1931 (G. Cœdès), p. 1007. — *J. Hackin*, L'œuvre de la Délégation archéologique française en Afghanistan (1922-1932). I, Archéologie bouddhique (Id.), p. 1008. — *R. Sewell*, The historical inscriptions of Southern India

(collected till 1923) and outlines of political history (Id.), p. 1008. — *St. Kramrisch*, Indian sculpture (Id.), p. 1009. — *Batakrishna Ghosh*, Les formations nominales et verbales en p du sanskrit (Id.), p. 1010. — *Harṣa*, Ratnâvalī. Texte traduit par *Maurice Lehot* (Id.), p. 1010. — *S. Lévi*, Matériaux pour l'étude du système Vijñaptimātra. *Id.*, Mahākarmavibhaṅga et Karmavibhaṅgopadeśa. *Id.*, Fragments de textes koutchéens (Id.), p. 1011. — *A. von Staël-Holstein*, The Kāçyapaparivarta. *Id.*, A Commentary to the Kāçyapaparivarta (E. Gaspardone), p. 1012. — *F. Weller*, Index to the Tibetan Translation of the Kāçyapaparivarta (Id.), p. 1012. — *G. V. Ramamurti*, English-Sora dictionary (G. Cœdès), p. 1013.

Chine. *A. Mostaert* et *A. de Smedt*, Le dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansu occidental, 1ère-3e partie (E. Gaspardone), p. 1014. — Fossil man in China. The Choukoutien Cave Deposits with a Synopsis of our Present Knowledge of the late Cenozoic in China, by *Davidson Black*, etc. (M. Colani), p. 1015. — *Date Mitsuyoshi*, Nihon jiin hō ron (Kim Yung-kun), p. 1033.

Généralités. Etudes d'orientalisme publiées par le Musée Guimet à la mémoire de Raymonde Linossier (G. Cœdès), p. 1034. — *P. Camena d'Almeida*, Etats de la Baltique, Russie (Ch. Robequain), p. 1039. — *R. Blanchard*, Asie occidentale (Id.), p. 1039. — *F. Grenard*, Haute Asie (Id.), p. 1039.

CHRONIQUE.

Indochine française. Ecole Française d'Extrême-Orient. 1045
Tonkin 1106
Annam 1109
Cochinchine. 1110
Cambodge 1111

H. Parmentier, Examen du levé d'avion du Parc d'Aṅkor par le Cne Gouët, p. 1111. — Bàyon, p. 1116. — Phĭmānàkàs, p. 1118. — Prè Rup, p. 1118. — Terrasse bouddhique inédite, p. 1119. — Yaçodharapura I, p. 1119. — G. Trouvé, [Rapport sur les chaussées et canaux autour d'Aṅkor Thoṃ,] p. 1120. Mur en latérite reliant le coin Nord-Est d'Aṅkor Thoṃ au coin Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental, p. 1120. Vestiges découverts au Nord et au Nord-Ouest du Bàràỳ Oriental, p. 1120. a) L'adduction d'eau du Bàràỳ de Práḥ Khằn, p. 1120. b) Un édicule en grès. c) Une levée de terre reliant la digue Nord du Bàràỳ Oriental à la digue Sud du Bàràỳ de Práḥ Khằn, p. 1122. d) Un canal reliant deux méandres de la rivière de Siem Rāp, p. 1122. e) Un canal longeant la digue Nord du Bàràỳ Oriental, depuis l'angle Nord-Est de ce bassin jusqu'à la rivière de Siem Rāp, p. 1122. Chaussées et canaux inédits, au Nord d'Aṅkor Thoṃ, p. 1124. Vestiges découverts au Sud-Est d'Aṅkor Thoṃ, p. 1124. Ouvrages situés à l'Ouest d'Aṅkor Thoṃ, p. 1126. Ouvrages situés à l'Est d'Aṅkor Thoṃ, p. 1127. — Praḥ Kô, p. 1128. — G. Trouvé, [Rapport sur le dégagement du] Pràsàt Ak Yoṃ, p. 1129. Sanctuaire

d'angle Sud-Est, p. 1131. Sanctuaire d'angle Sud-Ouest, p. 1131. Sanctuaire intermédiaire Sud, p. 1131. Pyramide, p. 1131. — Bantāy Srĕi, p. 1133. — G. Trouvé, [Rapport sur le] Pràsàt Prei Dañhòm, p. 1133. Pràsàt Slakek (Kuk Sla Kek) et Pràsat Labœuk Donab, p. 1134. Pràsàt Ò, ou Pràsàt Phum Ò, p. 1134. Pràsàt Prei, p. 1134. Pràsat Bĕn Nord, p. 1135. Pràsàt Bĕn Sud, p. 1135. Pràsàt Prei Kmeñ, p. 1135. Vestiges inédits situés vers l'angle Sud-Ouest du Bàrày Occidental, au Sud de la route coloniale 1 bis, p. 1136. Fosse inédite, p. 1136. Terrasse inédite, p. 1136. — Epigraphie, p. 1137.

Laos 1138

Th'at Luong, p. 1138. — Vāt C'ieng Vé, p. 1138. — Préhistoire, p. 1138. — S. Karpelès, [Rapport sur une tournée au Laos en 1933,] p. 1138.

Relations étrangères.

France 1145

Syrie 1146

Angleterre 1146

Belgique 1146

Hollande 1146

U.R.S.S. 1146

Hongkong 1146

Nouvelle-Zélande 1146

NÉCROLOGIE.

E. Lunet de Lajonquière (H. Parmentier), p. 1147. — Raymond Deloustal (G. Cordier), p. 1151.

DOCUMENTS ADMINISTRATIFS 1155

INDEX ANALYTIQUE 1173

ERRATUM 1215

TABLE DES ILLUSTRATIONS 1221

TABLE DES MATIÈRES 1225

Le Directeur Gérant : G. Cœdès.

